شرح
أصول الفقه
٤/١
للشيخ محمد رضا المظفّر
[قدس سره]

(أسئلة وأجوبة)

الشيخ أحمد كاظم البغدادي

شرح

أُصول الفقه

للشيخ محمد رضا المظفر قدس سره

- أسئلة وأجوبة -

دار المرتضى

طباعة، نشر، توزيع
بيروت لبنان، ص.ب ١٥٥/٢٥ الغبيري
تلفاكس: ٠٠٩٦١١٨٤٠٣٩٢
مكتبة: ٠٠٩٦١١٢٧٩٥٥٧
خليوي: ٠٠٩٦١٧٠٩٥٠٤١٢
E-mail:mortada14@hotmail.com

يُطلب هذا الكتاب وبقية منشورات
الدار من مكتبة القائم
العراق - بغداد - الكاظمية المقدسة - باب المراد
تلفون: ٠٠٩٦٤٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

DAR AL-MORTADA

Printing - publishing - Distributing
Lebanon - Beirut
PO Box: 155/25 Ghobiery
Tel-Fax: 009611840392
Mobile: 0096170950412
E-mail:mortada14@hotmail.com
Printed In Lebanon

الطبعة الجديدة
1432 هجريــة
2011 ميلادية

شرح

أُصول الفقه

للشيخ محمد رضا المظفر قُدِّسَ سِرُّه

- أسئلة وأجوبة -

أحمد كاظم البغدادي

دار المرتضى

بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الفوائد الأصولية

س: من هم الأصوليون؟

ج: وهم الذين يلجأون في مقام استنباط الأحكام الشرعية إلى الأدلة الأربعة من الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل[١].

والمقصود من الأصولي: من هو أصل النظر والإستدلال، والتحقيق والتدقيق والتعمق، والتفكر، وتشييد القواعد الكلية، تأسيس الأصول الشرعية، والتفريع والاستخراج[٢] ويحتمل أن يكون هو المنسوب إلى الأصول، بمعنى المدارك التي يرجع إليها في استنباط مسائل الفقه وهي الأدلة الأربعة التي هي موضوع علم أصول الفقه، واطلاق الاصل على المدرك ليس ببعيد.

والمجتهد يرادف الأصولي، واطلاق الأصولي على الراجع إليها في الفتوى من باب المجاز[٣].

س: من أسّس علم أصول الفقه؟

ج: أوّل من أسّس علم أصول الفقه وفتح بابه ورسّخ قواعده هو الامام

---

(١) أعيان الشيعة: ٤٥٣/١٧.

(٢) موسوعة العتبات المقدسة: ٤١/٢.

(٣) الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة: ١٩ـ ٢٠.

الهمام أبوجعفر الباقر عليه السلام، ثم ابنه الامام أبو عبدالله جعفر الصادق عليه السلام، كما قال العلاّمة السيد حسن الصدر في كتاب «تأسيس الشيعة»: «أوّل من أسّس اصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله الامام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثم بعده ابنه الامام أبو عبدالله الصادق عليه السلام، وقد أمليا أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل رتّبها المتأخّرون على ترتيب المصنّفين فيه بروايات مسندة إليهما»[1].

ويشهد على ذلك ما في كتب الحديث من الروايات التي ترتبط بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، كأصل البراءة والاستصحاب وحجيّة الظاهر، وغيرها من القواعد الأُصولية.

وقد صنّف بعض المتأخّرين كتباً فيها الأحاديث المأثورة عنهم في قواعد الفقه:

منها: كتاب: «أُصول آل الرسول صلى الله عليه وآله» في استخراج أبواب أصول الفقه من الروايات، ألّفه العلاّمة السيّد الشريف ميرزا محمّد هاشم ابن الميرزا زين العابدين الموسوي الخوانساريّ، المتوفّي سنة ١٣١٨ هـ.

ومنها: كتاب «الاصول الاصليّة والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار المرويّة» للعلامة السيد عبدالله بن محمد الرضا شبّر الحسيني الكاظميّ، المتوفي سنة ١٢٤٢ هـ.

س: من أوّل من صنّف في علم أصول الفقه؟

ج: اعلم أنّ علم الأُصول أُسّس في عصر الامامين الصادقين عليهما السلام ـ كما

---

(١) تأسيس الشيعة: ٣١٠.

أشرنا ـ ولكنّه لم يكن مدوَّناً.

قال السيوطيّ في محكيّ كتاب «الأوائل»: أوّل مَن صنف في أصول الفقه، الامام الشافعي[١]. وصرّح بذلك صاحب «كشف الظنون»[٢].

وقيل: يحتمل أن يكون أبا يوسف بن إبراهيم الذي كان سابقاً على الشافعي. قال ابن خلّكان «هو أول من صنع الكتاب في أصول الفقه على مذهب [أستاذه] أبي حنيفة»[٣].

وقيل: يحتمل أن يكون محمد بن الحسن الشيبانيّ فقيه العراق؛ لأنّه توفي سنة ١٨٢ هـ أو سنة ١٨٩ هـ، والشافعيّ مات في سنة ٢٠٤ هـ، وقد صرّح ابن النديم في «الفهرست»[٤] بأن للشيبانيّ من مؤلّفاته الكثيرة تأليف سُمّي «أُصول الفقه».

ولكن التحقيق ـ كما يظهر من كتاب «تأسيس الشيعة»[٥] للعلاّمة السيد حسن الصدر ـ أنّ أوّل مَن صنّف في بعض مسائل علم الاصول هشام بن الحكم المتوفّي سنة ١٧٩ هـ، تلميذ الامام الصادق عليه السلام، صنّف كتاب «الألفاظ ومباحثها»، ثم يونس بن عبدالرحمن مولى آل يقطين تلميذ الامام الكاظم عليه السلام، صنّف كتاب «اختلاف الحديث ومسائله».

---

(١) الوسائل في مسامرة الأوائل: ١٠٣.

(٢) كشف الظنون ١: ١١١.

(٣) تاريخ ابن خلكان ٢: ٤٦٣.

(٤) الفهرست لابن النديم: ٢٨٥.

(٥) تأسيس الشيعة: ٣١٠.

س: من أوّل من أستند الى قواعد أصول الفقه في مقام الاستنباط؟

ج: ثم جاءت الدورة الثالثة، وهي دورة الاستناد الى قواعد أصول الفقه في مقام الاستنباط وهذه الدورة لاتتقدم على الغيبة الكبرى.

وأوّل من استند إلى أُصول الفقه واعتمد عليه في مقام الاستنباط الشيخ الجليل حسن بن علي بن أبي عقيل صاحب كتاب «المستمسك بحبل آل الرسول»، وهو من مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه، وهو أوّل من هذّب الفقه واستعمل النظر، وفتق البحث عن الاصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى.

ثمّ اقتفى أثره ابن الجنيد المعروف بالاسكافي، وهو أستاذ الشيخ المفيد.

ثمّ وصل الدور الى محمد بن محمد بن نعمان بن عبدالسلام المعروف بـ «الشيخ المفيد»، فألّف كتاب «التذكرة بأُصول الفقه»، واعتمد على الاصول في مقام الاستنباط.

ثمّ انتقل الدور إلى تلامذته.

منهم: السيد الأجل السيّد المرتضى الملقّب بـ «علم الهدى» (المتوفّى سنة ٤٣٦ هـ). ومنهم: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن حسين بن علي الطوسي (المتوفى سنة ٤٥٤). ومنهم: سلاّر بن عبدالعزيز الديلميّ (المتوفي سنة ٤٣٦ هـ)، فقد صنّف الاوّل كتاب «الذريعة إلى اصول الشريعة».

والثاني كتاب «العدّة في اصول الفقه»، والثالث كتاب «التقريب».

وبعد الشيخ الطوسيّ توقّف سير البحث عن نظريّات السابقين ونقدها؛

وذلك لحُسن ظنّ تلامذة الشيخ بما استنبطه، وأفتى به في كتبه. استمرّت هذه الحالة مدّة تقرب من قرب، إلى أن وصلت النوبة إلى سبط الشيخ ابن ادريس الحلّي (المتوفي سنة ٥٩٨ هـ)، فأقام مجلس البحث والنقد، وألّف في الفقه الاستدلالي كتاب «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي».

وبعد ابن إدريس وصل الدور الى المحقق الحلّي صاحب «شرائع الاسلام» (المتوفي سنة ٦٧٦ هـ). فألّف في أُصول الفقه كتاب «نهج الوصول الى معرفة الاصول»، وكتاب «معارج الوصول الى علم الاصول». إلى أن وصلت النوبة الى العلامة أبي منصور جمال الدين حسن بن يوسف بن علي بن مطهّر (المتوفي سنة ٧٢٦ هـ)، فالعلامة بعد الدقة والنظر في كتب القوم ألّف كُتباً قيمة في علم الاصول: منها: كتاب «غاية الوصول في شرح مختصر الاصول» و«النكت البديعة في تحرير الذريعة» و«نهج الوصول الى علم الاصول» و«منتهى الوصول الى علمي الكلام والاصول» و«تهذيب طريق الوصول الى علم الأصول» و«مبادئ الوصول الى علم الاصول». وهذه الكتب صارت محط انظار العلماء، لاسيما كتاب «معارج الوصول» الذي تصد لشرحه جمع من العلماء، بل كانت هذه الكتب مدار البحث والتحقيق إلى زمان الشهيد الثاني (المتوفي سنة ٩٦٥ هـ)، وقد ألّف الشهيد الثاني كتاباً سمّاه «تمهيد القواعد».

ثم ألّف ابن الشهيد الثاني أبو منصور جمال حسن بن زين الدين (المتوفي سنة ١٠١١ هـ) كتاباً سمّاهُ «معالم الدين». وهذا الكتاب لسلاسة تعبيره، وجودة جمعه، وسهولة تناوله صار مدار البحث والدرس بين الاكابر، فاقبلوا عليه بالتحشية والتعليق والشرح.

وفي القرن الثالث عشر بلغت العناية بعلم الاصول مرتبةً انصفت بالاطناب والتطويل، فألّفوا كُتباً مفصّلة ومبسوطة في علم الأصول. منها كتاب «هداية المسترشدين» للشيخ محمد تقي الاصفهاني، وكتاب «قوانين الاصول» للمحقق القمّي (المتوفي سنة ١٢٣١ هـ)، وكتاب «الفصول» للشيخ محمد حسين الاصفهاني (المتوفي سنة ١٢٦١ هـ)، وكتاب «فرائد الاصول» للشيخ الاعظم الانصاري (المتوفي سنة ٢٨١ هـ).

وشرع الدور الآخر من زمان المحقق الشيخ محمّد كاظم الخراساني (المتوفي ١٣٢٩ هـ) الملقّب بـ«الآخوند الخراسانيّ»، فانّه بادر الى تنقيح الاصول وتحريرها عن الفضول، ورتبها على وجه أنيق، وألّف كتاب «كفاية الاصول»، وصار هذا الكتاب من الكتب الاصولية المتداولة عند دارسي العلوم في الحوزات العلمية وغيرها، بل صار محط أنظار الاساتذة وأهل العلم والتحقيق:

وبعد انتهاء دور المحقق الخراساني انتقل الدور الى تلامذته، لاسيّما الاعلام الثلاثة:

١ـ المحقق الميرزا حسين النائيني (المتوفي ١٣٥٥ هـ).

٢ـ المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني المعروف بـ (الكمپاني) (المتوفي ١٣٦١ هـ).

٣ـ المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي (المتوفي ١٣٦١ هـ)، فهؤلاء الأعلام الثلاثة قد انكبوا على تهذيب علم الاصول وتعميقه وترتيبه، فتخرّج من معهد بحثهم ومجلس درسهم كثيرٌ من العلماء والمجتهدين منهم صاحب الكتاب الذي بين يديك «أصول الفقيه» العلامة المحقق الشيخ

محمد رضا المظفر (المتوفي ١٣٨٣ هـ).

س: ما معنى قول الامام الصادق عليه السلام: «انّما علينا أن نلقى إليكم الاصول وعليكم أن تفرعوا»[1].

ج: فمثل قوله: «لاينقضي اليقين بالشك» اصل والاحكام التي تستنبطه المجتهدون منه هي التفريعات وليس التفريع هو الحكم بالاشباه والنظائر كالقياس بل هو استنباط المصاديق والتفرعات من الكبريات الكلية فقوله: «على اليد ماء اخذت حتى تؤدي» و«لاضرر ولا ضرار»: «رفع عن امتي تسعة» وأمثالها اصول وما في كتب القوم من الفروع الكثيرة المستنبطة منها تفريعات فهذا الامر كان في زمن الصادق والرضا عليهما الصلاة والسلام مثل ما في زماننا الا مع تفاوت في كثرة التفريعات وقلتها وهو المتحقق بين المجتهدين في عصرنا أيضاً.

س: ما هي علاقة علم الاصول بالمعارف الشرعية الاخرى.

ج: ولنعط مثالاً لذلك من كتاب (الكافي) ـ كتاب الزكاة: باب فضل الصدقة ـ: «علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: سمعته يقول: يستحب للمريض أن يعطي السائل بيده، ويأمر السائل أن يدعو له».

إننا إذا أردنا أن نستدل بهذا الحديث الشريف علينا اتباع الخطوات التالية التي تبين لنا العلاقات المتدرجة بين موضوعنا وهو علم الاصول والعلوم الشرعية الأخرى:

---

(١) الوسائل ـ كتاب القضاء ـ الباب ٦ ـ من أبواب صفات القاضي ـ الرواية ٥١.

١ـ نرجع إلى كتب الرجال لتعرف مستوى قيمة كل راوٍ من رواة هذا الحديث، وهم:

ـ محمد بن يعقوب الكليني، قال في النجاشي: «كان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم» = إمامي عادل.

ـ علي بن ابراهيم القمي، قال فيه النجاشي: «ثقة في الحديث، وثبت معتمد، صحيح المذهب» = إمامي عادل.

ـ محمد بن أبي عمير الأزدي، قال فيه النجاشي: «ثقة، من أصحابنا، جليل، لا يطعن عليه بشيء» = إمامي عادل.

٢ـ ثم رجع الى علم الرجال، ونطبق القاعدة الرجالية التي تقول: كل راوٍ شهر بوثاقته الرجاليون المتقدمون، أو قامت القرائن الدالة على وثاقته، هو ثقة. وننتهي من تطبيقها إلى أن رواة هذا الحديث كلهم ثقات عدول.

٣ـ وبعد ذلك نرجع إلى علم الحديث، ونطبق القاعدة الحديثية القائلة: كل سند رواته إماميون عدول فهو صحيح.

فنتوصل إلى أن سند هذا الحديث معتبر وبمستوى الصحيح.

٤ـ ثم نرجع إلى علم أصول الفقه ونطبق القاعدة الأصولية التي تقول: خبر الثقة حجة. فتسلمنا إلى أن هذا السند حجة لأن جميع رواته ثقات.

٥ـ وبعد ثبوت صحة صدور هذه الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام ـ كما رأينا ـ نرجع الى العرف الاجتماعي العربي، وسنراه يرى أن دلالة هذه الحديث هي من نوع الدلالة الظاهرية، لظهور معناه عندهم في استحباب إعطائه المريض الصدقة للسائل بنفسه، وأمره أن يدعو له بالشفاء.

٦ـ وأخيراً: نعود الى علم اصول الفقه ونطبق على دلالة الحديث

قاعدة الظهور التي تقول: كل ظاهر حجة.

فنقول:

هذا ظاهر وكل ظاهر حجة = فهذا حجة.

ثم نصوغ النتيجة باللغة الفقهية فتقول: يستحب للمريض أن يعطي الصدقة للسائل بنفسه، كما يستحب له أن يأمره بالدعاء له بالشفاء.

وهكذا رأينا أن هذه العلوم الشرعية يرتبط بعضها بالآخر ارتباطاً تدرجياً، يمهد السابق منها للاحق، حتى الوصول الى النتيجة، وهي استنباط الحكم الشرعي من الحديث الشريف.

س: ما أهمية دراسة علم الاصول؟

ج: إن دراسة علم الاصول لا يستغني عنها الفقه والقانون والقضاء لأن مراعاة ضوابط هذا العلم الصحيحة تعصم الذهن عن الخطأ في الاستنباط في القضايا الشرعية او القانونية او القضائية، ومن هنا ادخلته بعض الجامعات العلمية كمادة قانونية في منهجيتها العلمية[١].

وتبرز أهمية علم الاصول في مجالين هامين من الحياة الانسانية اكثر من غيرهما وهما:

أ: اهمية الاصول في مجال الفقه:

يستفيد الدارسون لعلم اصول الفقه على اختلاف مستوياتهم في المجالات التالية:

---

(١) كجامعة هارفارد الامريكية، انظر أصول الفقه للدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي: ص٤ ط الخنساء.

١ـ الاستنباط: فإن من بلغ رتبة الاجتهاد لا يمكنه الوصول الى استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها غير قواعد الاصول، فعلى المجتهد الفقيه أن يكون مجتهداً في الاصول اولاً حتى يمكنه استنباط الاحكام؛ لأن القواعد الاصولية هي الادوات التي يستخدمها للوصول الى الحجج على الاحكام الشرعية الالهية.

٢ـ القضاء فإن من يتصدى للقضاء لا يستغني عن قواعد الاصولية في ترجيح الادلة والفتاوي المتعارضة في القضايا والمرافعات بناء على جواز تولي القضاء من قبل غير المجتهدين، لا سيما اذا اراد أن يقضي بين الناس حسب مذاهبهم المختلفة.

٣ـ التفنين: فإن القانوني قد يحتاج الى مراجعة الاراء المختلفة للوصول الى القانون الافضل او الاكثر ملائمة للاحكام الشرعية والقانونية، والمقنن الذي يريد أن يوازن بين الاراء ويقوم وينقد بعض تلك الاراء لا غنى له عن ضوابط هذا العلم، لإنهما تعطي الميزان الصحيح لنقد الاراء وترجيحهما.

ب ـ أهمية الاصول في مجال القانون.

نظهر اهمية اصول الفقه في مجال القانون.

١ـ فهم النصوص القانونية، فإن النصوص القانونية كما النصوص الشرعية فيها العام والخاص والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمبين يفسر المجمل وهكذا، وكل ذلك لا يمكن للقانوني القيام به الا بالاستعانة بقواعد علم الاصول.

٢ـ إن دلالات النصوص في القانون مختلفة، فبعضها صريح في

الدلالة، وبعضه غير صريح، وبعض مضامين القانون يدل عليها المنطوق، وبعضها يدل عليها المفهوم، والمفهوم تارة يكون موافقاً وتارة مخالفاً الى غير ذلك من المضامين التي لا يمكن الوصول اليها الا عبر دراسة علم الاصول والمعرفة بقواعده؛ بداهة أن الصيغ القانونية بعضها بمنزلة الشرط وبعضها بمنزلة السبب وبعضها بمنزلة الداعي الى غير ذلك من الحقائق التي لا تتميز الا عند الأصول[(١)].

س: ما الفرق بين القاعدة الاصولية والفقهية؟

ج: الاول: أن القاعدة الفقهية تتوقف على القاعدة الاصولية ولا عكس، بل القاعدة الفقهية هي نتيجة القاعدة الاصولية.

الثاني: أن القاعدة الفقهية يجوز أن يستعملها المقلد ايضاً دون الاصولية.

الثالث: أن القاعدة الاصولية يستنبط بها حكم شرعي كلي مثلاً:

حجية خبر الواحد لو ضممناها الى قضية صغروية وهي الخبر الذي دل على جزئية السورة في الصلاة لا ستنبطنا منها جزئية السورة في حق كل أحد من المكلفين من دون اختصاص بفرد.

والقاعدة الفقهية يستفاد منها حكم جزئي عند تطبيقها على مواردها كطهارة هذا الشيء التي تستفاد من قاعدة الطهارة وهي قولنا: كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر، لا الكلي، وهكذا قاعدة الحل حيث يستفاد منها حكم جزئي لا كلّي[(٢)].

---

(١) أصول الفقه وقواعد الاستنباط: ج١ ص٢٢، مع تصرف في العبارة.

(٢) انظر الفروق المهمة في الأصول الفقهية، ٥٨.

المدخل

[وفيه مباحث]

تعريف علم الاصول

س: ما هو علم أصول الفقه؟

ج: هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي»[(١)].

(١) فائدة: واعلم أنّ قواعد الاصول ليست بلا مدرك ودليل، بل لكل منها دليل إمّا من الكتاب العزيز أو من الروايات المروية عن الائمة عليهم السلام أو من ا لعقل القاطع او العرف واللغة والسيرة والارتكاز مع امضاء الشارع لها، كما استدل على حجية ظواهر القرآن في قبال الاخباريين المانعين عن حجية ظاهر القرآن مضافاً الى الروايات الدالة على ذلك قولاً وعملاً او تقريراً كما ادعاه الشيخ الانصاري قدس سره في فرائد الاصول. حيث قال قدس سره في رد الاخباريين بأن هذه الروايات التي استدل الاخباري بها على عدم حجية ظاهر القرآن، معارضة بأكثر منها؛ مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرن مثل خبر الثقلين ومثل رواية عبد الاعلى وغيرها؛ حيث يدل خبر الثقلين على حجية ظواهر القرآن الكريم، وهكذا رواية عبد الاعلى قد دلت على حجية ظاهر القرآن حيث اشار الامام عليه السلام في هذه الرواية بأن المتن على المرادة في الاصبع المجروح بعرف من ظاهر الكتاب من قوله تعالى ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ الحج: ٧٨.

بأن العمل بظواهر الكتاب والسنة أمر ارتكازي مثل غير الكتاب والسنة، و كان دأب اصحاب الائمة عليهم السلام هو ذلك واستدلوا على حجية الاستصحاب بمثل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك، بل النقض بيقين آخر» وغيره من روايات الباب. واستدلوا في بحث الالفاظ والملازمات بالعقل والسيرة واللغة والعرف مع امضاء الشارع لها بل يمكن أن يدعي أن ←

س: أتي بمثال من الكتاب لكيفية استنباط الحكم الشرعي؟

ج: الاستنباط في واقعه هو عملية قياس منطقي والمثال الذي ذكره المصنف اعتمد فيه على مرحلتين من القياس الاولى: تتكون من صغرى مفادها كل صيغة امر هي ظاهرة في الوجوب وكبرى: هي أن كل ظهور حجة ينتج ظهور الامر في الوجوب حجة.

الصغرى: اقيموا الصلاة[1].

الكبرى: ظهور صيغة الامر في الواجب حجة.

النتيجة: ظهور (اقيموا) في وجوب اقامة الصلاة حجة وهاتان المسألتان يتكفل ببيانهما (علم الاصول).

الحكم واقعي وظاهري والدليل اجتهادي وفقاهتي

س: ما الفرق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري؟

ج: الحكم الظاهري هو: ما اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، مثل: ما نشك في حرمته فهو لك حلال، والحكم الواقعي هو الحكم الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك، مثل: الحج واجب، والخمر حرام.

س: ما وجه تسمية الدليل الدال على الحكم الواقعي دليلاً اجتهادياً، وما وجه تسمية الدليل الدال على الحكم الظاهري دليلاً فقاهتياً أو

→

اكثر قواعد اصول الفقه قد ثبت لنا بلاجزم والقطع بخلاف مسائل الفقه حيث إن اكثر ما قد ثبت بالدليل الظني الثابت حجية بالقطع واليقين.

(١) البقرة: ٤٣.

اصلاً عملياً؟

ج: لما عرفوا الاجتهاد بأنه بذل الوسع لتحصيل الحكم الواقعي، ناسب أن يسموا الدليل الدال على الحكم الواقعي دليلاً اجتهادياً ولما عرفوا الفقه بأنه العلم بالحكم الشرعي الظاهري، ناسب أن يسموا الدليل الدال على الحكم الظاهري دليلاً فقاهتياً.

س: ما الفرق بين الدليل الاجتهادي[1] والدليل الفقاهتي؟

ج: إن المقصود من الدليل الاجتهادي وهو الدليل الذي يستكشف بواسطته الحكم الواقعي، كالاستدلال بخبر الثقة أو بالاجماع أو الشهرة الفتوائية على حرمة شيء واقعاً أو وجوب شيء واقعاً.

وأما المقصود من الدليل الفقاهتي فهو الدليل العملي المعبر عنه بالاصل العملي والذي يكون دورة الدلالة على الحكم الظاهري في ظرف الشك في الحكم الواقعي. وبتعبير آخر: إن كل دليل يكون له دور تحديد الوظيفة العملية للمكلف في ظرف الشك في الحكم الواقعي يعبر عنه بالدليل الفقاهتي، وذلك مثل اصالة البراءة والاستصحاب والاحتياط.

---

(١) هي الادلة التي يرجع اليها الفقهاء المسلمون لاستفادة التكليف الشرعي منها حكماً كان أو وظيفة وتسمى أيضاً (مصادر التشريع الاسلامي) لأن التشريع الاسلامي الذي هو نظام حياة الانسان المسلم يؤخذ منها.

موضوع علم الاصول

س: ماهو المقصود من الموضوع في كل علم؟

ج: لكل علم ـ عادة ـ موضوع اساسي ترتكز عليه جميع بحوثه وتدور حوله، وتستهدف الكشف عما يرتبط من خصائص وحالات وقوانين.

س: ما هو موضوع علم الاصول عند القدماء[١]؟

ج: هي الادلة الاربعة فقط[٢] وهي: الكتاب والسنة والاجماع والعقل أو باضافة الاستصحاب أو باضافة القياس الاستحسان.

س: بين رأي المصنف في موضوع علم الاصول؟

ج: قد يتصور البعض أن المصنف يريد أن يقول بأنه لا يوجد موضوع لعلم الاصول اصلاً وهذا غير صحيح، وإنما مراده الاشارة الى عدم وجود عنوان جامع مشترك بين الموضوعات المتفرقة التي تبحث في هذا العلم وأنه لا وجه للالتزام بالضابطة المنطقية في تحديد موضوع واحد لكل علم كما ستأتي الاشارة اليه وهو رحمه الله مع كل هذا كان قد ناقش الاقوال التي ذكرها هنا، في مقدمة المقصد الثالث من مقاصد الكتاب عند حديثه عن مباحث الحجة. وانتهى الى القول بتعميم موضوع علم الاصول الى كل شيء يصلح

---

(١) ومراد من القدماء هو بعض العامة فإن بعضهم فسروا اصول الفقه «ادلة الفقه» والادلة عند بعضهم هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال كما في الاحكام (للآمدي) ١: ٢٢٦ـ٢٢٧. وعند بعض آخر منهم هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستصحاب كما في اللمعة: ٦.

(٢) هو ما اختاره صاحب القوانين.

أن يدعى فإنه دليل وحجة.

تقييم أبحاثه

س: ما هو المبحوث عنه في المباحث العقلية ومباحث الالفاظ والحجة والاصول العملية[(١)]؟

الجواب:

١ـ في المباحث العقلية: وهي ما تبحث عن لوازم الاحكام في انفسها ولو لم تكن تلك الاحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين الحكم

---

(١) فائدة: مباحث الاصول أقسام: منها ما يوصل المكلف الى الحكم الشرعي وصولاً علمياً وجدانياً على نحو الجزم وهي مباحث الاستلزامات العقلية كمقدمة الواجب وبحث الضد واجتماع الامر والنهي ودلالة النهي على الفساد، فإن العقل اذا ادرك الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمة وحكم بالتلازم بينهما نقطع بوجود امر بالمقدمة اذا تعلق خطاب بديها. وكذا لو تمت دلالة الامر بالشيء. على النهي عن الضد الخاص فإن العقل اذا ادرك الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده فإننا ننتقل الى حرمة الصلوة فيما اذا وجبت ازالة النجاسة عن المسجد. وكذا اذا العقل استحالة الامر والنهي فإننا نجزم حينئذ بفساد العبادة أو المعاملة اذا تعلق النهي بها كحرمة بيع الربوي وحرمة عبادة المشرك والمرائي والحائض، فهذا القسم من مباحث الاصول يوصل الى الحكم الشرعي على نحو القطع والجزم كما لايخفى. وقسم منها يوصل الى الحكم الشرعي لا على نحو يوجب العلم الوجداني بل يوجب العلم التعبدي كمباحث الحجج والألفاظ. وقسم منها مالايكون موصلاً الى حكم شرعي واقعي لا جزماً ولا تعبّداً وانّما يوصل إلى الوظيفة التي قدجعلك للمكلف في مرحلة الشكّ وهي الأصول العملية من البرائة والاشتغال والاستصحاب والتخيير..

لعقل وحكم الشرع وكالبحث عن تلازم وجوب الشي لوجوب مقدمته. وكالبحث عن تلازم وجوب الشيء لحرمة ضده. وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي.

٢ـ مباحث الالفاظ: وهي تبحث عن مداليل الالفاظ وظواهرها من جهة عامة، نظير البحث عن ظهور صيغة افعل في الوجوب، وظهور النهي في الحرمة.

٣ـ مباحث الحجة: وهي ما يُبحث فيها عن الحجية والدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد، وحجية الظواهر، وحجية ظواهر الكتاب، وحجية السنة والاجماع والعقل.

٤ـ مباحث الاصول العملية: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن اصل البراءة والاحتياط والاستصحاب.

المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالتها

وفيها أربعة عشر مبحثاً:

١ـ حقيقة الوضع

س: ما الدليل على عدم كون دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية؟

ج: ومن الواضح بطلان هذه النظرية. لأننا نحس بالوجدان أن من لا يعلم بالوضع لا يستطيع أن يفهم معنى الالفاظ التي يسمعها، فمن لم يعرف العربية، اذا سمع لفظ (الماء) لا يتبادر الى ذهنه ذلك المعنى الموضوع له، ولو كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى ذاتية لفهم المعنى من دون الحاجة الى تعلم العربية، بل لو كانت هذه النظرية صحيحة لما وجدنا أحد جاهلاً بأيّ لغة، ولعلم كل الناس كل اللغات، والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله[١].

٢ـ من الواضع؟

س: ما حقيقة الوضع[٢]؟

ج: دلالة الالفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الالفاظ لمعانيهما.

---

(١) الدروس: ج١، ص٢٦٦ من ابحاث السيد كمال الحيدري.

(٢) إن دراسة نشوء الدلالة اللغوية (دلالة اللفظ على المعنى) هي في واقعها دراسة نشأة اللغة، لأن نشأة اللغة تعني حدوث الالفاظ اللغوية المستخدمة بين الناس للدلالة على معانيها كوسيلة لتحقيق التفاهم وتبادل الافكار.

س: من الواضع (اذكر ما قيل في الواضع والدليل على مختار المصنف)؟

ج: ١ـ إن الواضع لابد أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة[١].

٢ـ إن الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي افادة مقاصد الانسان بالالفاظ[٢].

القول الثاني: هو مختار المصنف والدليل عليه.

أولاً: بأنه لو كان الواضع هو شخص معين لنقل ذلك التاريخ وخصوصاً أن التاريخ ينقل بعض الامور الجزئية غير المهمة مثل اسم نديم الخليفة فكيف بهذا الامر العظيم والحال أن التالي فاسد فالمقدم مثله.

ثانياً: الواجد أن المؤيد بالشواهد وهذا يتضح باتضاح هذه المقدمات المقدمة الاولى اذا التفت الانسان الى واقعة بعد أن الله تعالى اعطاه الادوات لتسهيل معاشه كالحواس الخمس ويستطيع أن ينطق الالفاظ.

المقدمة الثانية: أن الانسان قطعاً تلفظ بالالفاظ عبر دوافع طبيعية مثل الالم والجوع.

المقدمة الثالثة: إن الانسان بحاجة الى الفهم والتفهيم وبعض المعاني لا يستطيع أن يحظرها بنفسها في مقام التخاطب كالبحر فيحتاج الى أن

---

(١) منتهى الوصول والامل: ٣٨.

(٢) والقائل هو المحقق العراقي في نهاية الافكار: ٢، ٢٤. والسيد الخميني في تنقيح الاصول: ١: ٢٩.

يوصل المعاني والحاجة أم الاختراع وخوصا هو يعلم أنه قادر على النطق وعنده دوافعه طبيعية تدفعه للتلفظ فجعل احضار اللفظ دليلاً لاحضار المعنى وأتى غيره واحتاج ايضاً فحصلت عملية الوضع النوعي.

ويؤيد هذا الدليل الشواهد: فالطفل لو أراد أن يعين معنى ولا يعرفه يضع له اشارة وعلامة تدل عليه وهذا يكشف عن ارتكاز بشري وفطري.

٣- الوضعُ تعيينيّ وتعيُّنيّ

س: ما الفرق بين الوضع التعييني والتعيني[١]؟

ج: في التعييني تكون العلاقة بين اللفظ والمعنى ناشئة عن تصدي الواضع بجعل لفظ دالاً على معنى وفي التعيني العلاقة بين اللفظ والمعنى الناشئة اتفاقاً دون تصدمن الواضع.

٤- أقسام الوضع

س: ما المراد من قول المصنف: «تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه»؟

ج: تصور المعنى ـ وهو الشيء المحكوم عليه ـ تارة تكون بنفسه كتصور الحيوان المفترس الذي له زئير المتواجد في الغابة، وأخرى يكون ضمن عنوان عام ينطبق عليه أو يشار به اليه، وهو الذي يسمى: تصور الشيء

---

(١) تقسيم الوضع الى تعييني وتعيّني إنما هو باعتبار سببه فإن كان الوضع ناشئاً من الجعل والتخصيص كان الوضع (تعيينياً) وان كان ناشئاً من كثرة الاستعمال كان الوضع (تعينياً).

بوجهه، وذلك كمن رأى شيئاً من بعيد ولم يعرفه تفصيلاً أي شيء هو فيحكم عليه بأنه جسم أو شيء ابيض.

س: ما هي اقسام الوضع عقلاً وامكاناً ووقوعاً؟ واذكر لكل قسم مثالاً؟

ج: الوضع خاص[1] والموضوع له الخاص.

أن يتصور الواضع معنى جزئياً كزيد ويضع لفظ زيد للمعنى المتصور أي: يوضع لفظ زيد لمعنى زيد.

٢ـ الوضع عام[2] والموضوع له عام.

أن يتصور الواضع معنى كلياً كالانسان ويضع لفظ الانسان لذلك المعنى الكلي المتصور.

٣ـ الوضع عام والموضوع له خاص.

وضعت اللفظ لمعنى خاص ولكن في مقام التصور لم تتصور المعنى الخاص بل تصورت الكلي الحاكي عن الخاص فيكون تصورت الخاص بوجهه وبعنوانه، مثاله الحروف فلفظ من وضع للابتداء ولكن الابتداء لا بما هو معنى اسمي اذ لو كان بما هو معنى اسمي لكان لفظ من موضوع للابتداء بماله من معنى اسمي ولازمه وجود معنى وضوع له لفظان احدهما من والاخر لفظ الابتداء فلو كان لفظان وضعا لمعنى واحد لكان بينهما ترادف ويصح استبدال احدهما مكان الاخر وهو باطل بالوجدان وعليه

---

(١) فاذا كان تصور الواضع لمعنى جزئي سمي الوضع بـ(الوضع الخاص).

(٢) فاذا كان تصور الوضع لمعنى كلي سمي الوضع بـ(الوضع العام).

نعرف أن من موضوع للابتداء لكن لا بما هو معنى اسمي بل موضوعة لمصاديق الابتداء وعليه يكون الموضوع له جزئي وهذا الجزئي لم تتصوره بنفسه وانما بعنوانه أي تصورت الابتداء بما له من معنى اسمي وتضع اللفظ لمصاديقه والوضع عام لأن المتصور عام فتتصور الظرفية السارية في مصاديقها والموضوع له المصاديق أي الموضوع له خاص فيكون الوضع عام والموضوع له خاص.

٤ـ الوضع خاص والموضوع له عام.

أن يكون المعنى المتصور جزئياً والموضوع له كلياً وهو مثلاً شخص زيد ويريد أن يضع اللفظ الانسان للحيوان الناطق فهذا غير معقول.

٥ـ استحالة القسم الرابع

س: بين وجه استحالة القسم الرابع (الوضع الخاص والموضوع له العام)؟

ج: ان النزاع في امكان ذلك ناشئ من النزاع في امكان أن يكون الخاص وجهاً وعنوان للعام. مثلا: شخص وائل، ويريد أن يضع اللفظ (الانسان) للحيوان الناطق، فهذا غير معقول، وذلك لأن الحيوان الناطق ليس متصور بنفسه بحسب الفرض، ولا بوجهه لأن الجزئي ليس وجهاً للعام كما هو واضح، وإنما العام يكون وجهاً وكاشفا عن الجزئي كشفا اجمالياً.

٦ـ وقوع الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وتحقق المعنى العرفي

س: اذكر الاقوال في الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي؟

١ـ أن الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الاسماء معنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة (الابتداء) بلا فرق.

وربما الفرق في جهة اخرى وهي أن الحرف وضع لأجل أن يستعمل في معناه اذا لوحظ ذلك المعنى حالة واله الغير ـ أي اذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه ـ والاسم وضع لاجل أن يستعمل في معناه اذ لو حفظ مستقلاً في نفسه.

٢ـ ان الحروف لم توضع لمعان اصلاً.

٣ـ إن الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية.

وحاصل ما ذكره أن الحروف موضوعة لبيان النسبة بين الطرفين، فاذا قلت (زيد في الدار) بينت بكلمة (زيد) صورته بكلمة (الدار) صورته ايضا، وهاتان صورتان مستقلتان ثم بينت بكلمة (في) أن نسبة زيد الى الدار هي نسبة الظرفية، أي أن زيد موجود في الدار. وهكذا ساير الحروف فالاسماء تدل على معان مستقلة والحروف تدل على ربط هذه المعاني بعضها ببعض.

س: ما هو مختار المصنف في الفرق بينهما؟ وما دليله عليه؟

ج: مختار المصنف.

إن الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها وسنخها

للمعاني الاسمية.

الدليل على ذلك هو عالم الموجودات الخارجية فعندنا في عالم الموجودات الخارجية الموجودات على قسمين:

القسم الاول: يوجد عندنا موجود في دعائه بنفسه، مثاله زيد والقيام لما يوجد ان لا يجب علينا أن نحظر وعاء له لانهما يوجد أن بنفسيهما والفرق بين زيد والقيام أن زيد جوهر والقيام عرض وزيد لكونه جوهر لا يحتاج الى موضوع أما الاعراض التسعة وان وجدت في مائها وهو الجوهر الان وعائها يحتاج الى وعاء يتكي عليها مثل القيام وإن جد بنفسه لكن لا يمكن لك ان توجد القيام الموجود في وعاء القيام بنفسه من دون أن يوجد زيد، ولهذا هذا يسمى عرض ويعبر عنه بالموجود في موضوع الا أن هنالك جهة اشتراك بين العرض والجوهر في أن كل منهما موجود في وعائه سواء كان وعائه بحاجة الى وعاء آخر يتكي عليه ام لا.

القسم الثاني: وهو الموجود الذي وجوده ليس في وعائه وانما في وعاء آخر مثاله نسبة الاعراض الى الجوهر كنسبة القيام الى زيد هذه النسبة لها وجود في الخارج ولكن ليس لها وعاء فهي موجودة في وعائي زيد والقيام فليس بهذه النسبة وعاء مستقل.

والدليل أن نسبة القيام الى زيد ليس لها وعاء في نفسها انما نقول لو كان لها معنى في وعائها لكان وجودها مستقل ايضا كاستقلالية وجود القيام ووجود زيد فاذا كان لها وجود مستقل فيكون لدينا ثلاث موجودات مستقلة فهنا نسأل ما هو الرابط بينهما؟

ان قلت ان الرابط نسبة اخرى نعيد السؤال هل له معنى في وعائه ام

معناه في هذه الامور الثلاثة؟

وإن قلت له وجود مستقل فنعيد السؤال... الخ فيتسلسل والتسلسل باطل فنستكشف ان كل معنى رابط معناه لا يوجد في وعاء مستقل وانما الرابط معناه انه يوجد في اوعية الغير، ومعنى في اوعية أي الموجودين الذين يريد ان يربط احدهما بالاخر هذا في عالم الخارج. وهذه الموجودات تكون معاني في عالم الذهن وهذا هو تتمة الدليل.

س: الوضع في الحروف من أي الاقسام الاربعة؟

ج: ان الوضع في الحروف من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص.

٧ـ الاستعمال حقيقي ومجازي

س: ما هي الحقيقة؟

ج: الاستعمال الحقيقي: هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، فاستعمال كلمة (قمر) للاشارة الى (الكوكب المعروف) هو استعمال حقيقي لأن العرب وضعت أصلاً كلمة (قمر) لهذا المعنى ولذلك فإن الاستعمال الحقيقي لا يحتاج الى قرينة فبمجرد أن ينطق بكلمة (قمر) تحصل صورة معناه في الذهن أي تحصل صورة (الكوكب المعروف).

س: ما هو المجاز؟

ج: الاستعمال المجازي: هو استعمال اللفظ في معنى اخر لم يوضع له اصلا ولكنه يشابهه من بعض الوجوه ومثاله ان تستعمل كلمة قمر مقابل (البنت الجميلة) ولكن مشابهة (البنت الجميلة) للقمر من بعض الاعتبارات كالجمال مثلا ولذلك يحتاج المجاز الى قرينة ومثال ذلك ان تصف العالم

الغزير العلم بـ (البحر) أو تصف الرجل الثابت بـ (الجبل) لأن الاول يشابه البحر في غزارة مائه ويشابه الثاني الجبل في ثباته ولذلك فلا بد من مناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي يستحسنها الذوق بين المعنى الحقيقي والمجازي يستحسنها الذوق السليم كاستعمال الحمار في البليد والاسد في الشجاع ولا يجوز أن تصف الدودة الشجاعة بأنها اسد مثلا.

س: ما الفرق بين الاستعمال الحقيقي والمجازي؟

ج: الفرق هو أنه في الاستعمال الحقيقي ينتقل ذهن السامع الى تصور المعنى عن طريق علاقة السببية بين اللفظ والمعنى.

أما في الاستعمال المجازي فيحتاج المستعمل الى قرينة تشرح مقصودة.

س: صحة استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له هل هو بالوضع أو بالطبع وعلى كلا التقديرين ما الدليل عليه؟

ج: مختار المصنف حيث قال: إن المدار على الطبع لا على الوضع الدليل عليه: فالوجدان يقضي بأنه متى ما استحسن الطبع استعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع مجازا يكون الاستعمال صحيح حتى لو منع الواضع من هذا الاستعمال.

٨. الدلالة تابعة للارادة

س: ما الفرق بين الدلالة[1] التصورية والدلالة التصديقية؟

ج: تمتاز الدلالة التصديقية عن الدلالة التصورية بأنها لا تتعقل الا في الجمل التركيبية التامة، اذ ان قصر الحكاية عن الواقع ـ والذي هو مدلول الدلالة التصديقية الجدية ـ لا يكون الا بجملة مشتملة على موضوع وحكم، ويكون الحكم فيهما منتسبا للموضوع واما الادلة التصورية فإنها يمكن تعقلها في الجمل التركيبية التامة كما يمكن تعقلها في المفردات اللفظية الغير الواقعة في اطار جمل تركيبية تامة.

س: هل الدلالة تابعة للارادة اولا؟ وعلى كلا التقديرين ما الدليل عليه؟

ج: مختار المصنف ان الدلالة تابعة للارادة.

الدليل على مختار المصنف لان الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية والدلالة التصورية التي يسمونها دلالة، ليست بدلالة وإن سميت كذلك. فانه من باب التشبيه والتجوز، لأن التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة.

ـ فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشيء إلى غيره.

---

(١) فائدة: الدلالة هي انتقال الذهن من معنى الى معنى اخر ويكون منشأ الانتقال الى المعنى الاخر معنى الاول وهو ترفع الى المناطقة بقوله هو كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء اخر) راجع منطق المظفر).

والسر في ذلك:

أنّ الدلالة حقيقة هي: أن يكشف الدال عن وجود المدلول. فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظ، أو غير لفظ.

مثلاً:

إن طرقة الباب يقال: أنها دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار أن المطرقة موضوعة لهذه الغاية.

[تحليل معنى الدلالة]

وتحليل هذا المعنى:

أن سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب. فيحصل من العلم بالطرقة العلم بالطارق وقصده ولذلك يتحرك السامع إلى إجابته. لا انه ينتقل ذهن السامع من تصور الطرقة الى تصور شخص ما، فانّ هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب، أو الطرقة من دون أن يسمع طرقة ولايسمّى ذلك دلالة ولذا إنّ الطرقة، لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء ـ مثلاً ـ لاتكون دالة على من وضعت له المطرقة وإن خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول في دلالة الالفاظ على معانيها بدون فرق:

فان اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه أنه جادّ فيه غير هازل وانّه عن شعور وقصد وأنّ غرضه البيان والافهام ـ ومعنى إحراز ذلك أن السامع علم ذلك ـ، فانّ كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى، أي وجوده في نفس المتكلم بوجوده قصدى، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بان المتكلم قاصد لمعناه لاجل أن يفهمه السامع

وبهذا يكون الكلام دالاً، كما تكون الطرقة دالة وينعقد بهذا الكلام ظهور في معناه الموضوع له، أو المعنى الذي أقيمت على إرادته قرينة..

ـ لذا نحن عرفنا «الدلالة اللفظية» في المنطق بـ:

«انما هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدورة من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به» (المنطق: ٣٩: ١)».

ـ ومن هنا سمى المعنى «معنىً»، أي المقصود، من «كناه» إذا قصده.

[التنظير باللافتات]

ولأجل أن يتضح هذا الأمر جيداً، إعتبر باللافتات التي توضع في هذا العصر للدلالة على أنّ الطريق مغلوق مثلاً، أو أنّ الاتجاه في الطريق إلى اليمين، أو اليسار ونحو ذلك.

فان اللافتة، إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها لهداية المستطرقين، كان مقصوداً لواضعها. فان وجودها هكذا يدلّ حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق، أو الاتجاه. أما لو شاهدتها مطروحة في الطريق مهملة، أو عند الكاتب يرسمها، فان المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ ولكن لاتكون دالة عنده على أن الطريق مغلوقة، أو ان الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك، لا أن لها الدلالة فعلاً.

٩ـ الوضع شخصيّ ونوعي

س: ما الفرق بين الوضع الشخصي والنوعي؟ مثال لهما؟

ج: مثل الوضع الشخصي ويمكن التمثيل لهذا القسم من الوضع باسماء

الاجناس وباسماء الاعلام الشخصية، اذ ان الواضع يتصور مثلا لفظ (اسد) بمادته وهي الالف والسين والدال ـ وهيئته (فعل) بفتح الفاء والعين ثم يضع هذا اللفظ بازاء معنى كلي هو الحيوان المفترس.

وأما الوضع الشخصي لاسماء الاعلام الشخصية فمثاله أن يتصور الواضع لفظ (زيد) بمادته وهيئته ثم يضعه بازاء معنى جزئي وهو في المثال ذات من افراد الانسان مثل الوضع النوعي ان يتصور الواضع هيئة الفعل الماضي في ضمن عنوان مشير اليها وهو (فعل وهو انما احتاج في تصور هيئة الفعل الماضي الى المادة باعتبار ان الهيئة لا تكون الا في ضمن مادة من المواد، ثم أنه بعد ذلك يضع المادة المتهيئة بهذه الهيئة المخصوصة بازاء معنى كلي وهو في المثال الحدث الذي مضي زمانه.

ما الفرق بين الشخصي والنوعي.

فالوضع الشخصي قسمان: بلحاظ المادة والهيئة معاً أو بلحاظ المادة فقط وأما كون الوضع الشخصي بلحاظ الهيئة دون المادة فلا وإن توهم بعض الاعلام في ذلك.

وأما الوضع النوعي فهو وضع الهيئات حيث كان وضعها نوعياً كهيئة (فعل) محركة الثلاثة؛ فإنها موضوعة للدلالة على المضي فهذه الهيئة في اية مادة من المواد وجدت افادت تحقق الفعل من الزمن الماضي، وهكذا هيئة المضارع وباقي المشتقات.

١٠. وضع المركبات

س: بين كيفية وضع المركبات[١]؟

ج: مثال (زيد قائم) هذه قضية تشتمل على ثلاث مفردات:

الاول: زيد، وهذا موضوع بالوضع الشخصي.

الثاني: قائم بهيئته موضوع بالوضع النوعي.

الثالث: الهيئة الرابطة بين زيد وقائم.

١١. علامات الحقيقة والمجاز

س: ما المراد بقولهم: (التبادر علامة الحقيقة)؟ وما المقصود من كلمة (التبادر)؟

ج: التبادر علامة الحقيقة: ان الدلالة مستندة الى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنه يثبت أنها[٢] من جهة العلقة[٣] الوضعية.

التبادر: هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرداً عن كل قرينة.

---

(١) فائدة: المراد من هذا العنوان ـ وضع المركبات ـ هو وضع المركبات بمجموع اجزائها من مواد مفرداتها والهيئة الافرادية للمواد، والهيئة الحاصلة من ضم هذه المفردات بعضها الى البعض.

(٢) يثبت أن دلالة اللفظ على المعنى.

(٣) أي: العلم بوضع هذا اللفظ لهذا المعنى.

س: هل التبادر علامة الحقيقة ام لا؟

وعلى الاول كيف يدفع اشكال اللزوم الدور؟

ج: ١ـ نعم التبادر علامة الحقيقة.

٢ـ جواب على اشكال اللزوم للدور. إن الذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الارتكازي المكنون في خزانة النفس والثابت في حافظة اهل كل لغة بالقياس الى لغاتهم، وهو ينشأ عن الانس الحاصل من الممارسة اليومية الساذجة والغير الواعية لتفاصيل الاوضاع اللغوية. فأهل كل لغة يستعملون تلك اللغات في معانيها حسب ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي منهم الى خصوصيات تلك المعاني؛ حصل لهم العلم تفصيلا بها، وبذلك تحصل المغايرة بين العلمين؛ فلا دور في البين[1].

س: هل صحة الحمل وعدم صحة السلب علامتا الحقيقة اولا؟

ج: نعم صحة الحمل وعدم صحة السلب علامتا الحقيقة.

س: هل الاطراد علامة الحقيقة ام لا؟ وعلى كلا التقديرين ما الدليل عليه؟

ج: ١ـ الاطراد ليس علامة الحقيقة.

٢ـ ما الدليل عليه. أن صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائما سواء كان حقيقة ام مجازا، فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

---

(١) أنظر: كفاية الاصول: ١٨، نفس جواب الشيخ المظفر.

س: ما المراد من قولهم: (إن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز)؟

ج: أي الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي.

س: ما هي طريقة العلماء السابقين في اثبات وضع اللفظ؟

ج: ما نسب الى السيد المرتضىﷺ وجماعة من القدماء بأن الاستعمال يدل على الحقيقة؛ نظراً الى ظهور الاستعمال في المعنى الحقيقي[(١)].

س: ما المراد من اصالة الحقيقة؟

ج: اصالة الحقيقة تكون مرجحا لتحديد اصل المراد، وموردها الشك في مراد المتكلم من حيث أنه اراد المعنى الحقيقي من اللفظ المستعمل أو اراد المعنى المجازي، وهذا ما يستبطن كون المعنى الحقيقي للفظ مشخصا لدى المتلقي للفظ، غايته أن مراد المتكلم هو المجهول لدى المتلقي للفظ، اذ لعل المتكلم اراد المعنى الحقيقي ولعله اراد المعنى المجازي، وذلك لأن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز.

ومن هنا يأتي دور اصالة الحقيقة لتحديد المراد، بمعنى أن العقلاء يتمسكون في هذا الفرض باصالة الحقيقة لاثبات أن مراد المتكلم من اللفظ المستعمل هو المعنى الحقيقي.

---

(١) انظر: الذريعة الى اصول الشريعة: ١، ١٣.

١٢ـ الاصول اللفظية

س: ما المراد من اصالة العموم؟

ج: اذا ورد لفظ عام وشك في ارادة العموم منه أو الخصوص أي:

شك في تخصيصه فيقال حينئذ (الاصل العموم) فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع ومثاله: ما اذا ورد لفظ عام نحو: اكرم العلماء، ثم حصل لنا شك في أنه لا يريد عموم العلماء لأحتمال وجود قرينة صادفه ففي مثل هذه الحالة نجري أصالة العموم أي: بأن المراد بالاكرام عموم العلماء.

س: ما المراد من أصالة الاطلاق؟

ج: إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن أرادة بعض منها وشك في إرادة هذا البعض لأحتمال وجود قيد، فيقال (أصالة الأطلاق)، فيكون حجة على السامع والمتكلم. ومثاله: اذا ورد لفظ مطلق نحو: أعتق رقبة، ونشك في أرادة خصوص الإيمان ففي مثال هذه الحالة نتمسك بإطلاق نفي قيد الإيمان.

س: ما المراد من اصالة عدم التقدير؟

ج: موردها: ما اذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة ـ أي قرينة ـ على التقدير فالاصل عدمه ـ الاصل عدم التقدير ـ

مثال: فيما لو قال المتكلم جاء الملك وتشك في أنه هل مراده الملك نفسه جاء أو حواشيه واطلق الاسناد الى الملك على تقدير حاشية فحينئذ مراده يدور بين ان يكون الفعل اسند الى الظاهر وهو الملك أو اسند الى

شيء مقدر المقدر وهو حاشية الملك فلما يدور الامر بهذا النحو تأتي اصالة عدم التقدير لأنه لو كان مراده اسناد نسبة المجيء الى الحاشية لكان عليه أن يأتي بقيد ولما لم يأتي بقيد نستكشف لما يريد نسبة الفعل الى الحاشية وإنما يريد نسبته الى الملك ولهذا لم يأتي بالقيد.

س: ما المراد من اصالة الظهور؟

ج: وموردها: ما اذا كان اللفظ ظاهرا في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف بل كان يحتمل ارادة خلاف الظاهر، فإن الاصل حينئذ: ان يحمل الكلام على الظاهر فيه.

مثل فيما لو وردت جملة تركيبية وهي ظاهرة في معنى يعني ليست على نحو القطع، مثلا لو قلت رأيت اسدا ونمرا هنا ظاهر في ان الرواية لما رأيت الاسد والنمر رأيتهما مجتمعين، يبقى احتمال يأتي وهو أن تكون رأيت الاسد على حدة والنمر على حدة، هنا اذا كان هذا اللفظ ظاهر في المعنى الأول لانه يكون نص جاء بقيد معنيين حال كون معنى الاجتماع هو المعني الظاهر الجملة فتأتي اصالة الظهور أي نحمل هذا اللفظ على وهذا المعني الظاهر.

حجية الاصول اللفظية

س: ما الدليل على حجية الاصول اللفظية؟

ج: فنقول: لا شك أن ظواهر الالفاظ حجة عند العقلاء؛ لأن عملية التفاهم وتبادل المعلومات بين الناس قائمة عليها، ولولا هذه الحجية لبطل التفاهم، واختل نظام، ومن هنا نلاحظ.

١ـ ان العقلاء يتفاهمون بحسب ظواهر الالفاظ، وهذا ما يؤكده الوجدان الشخصي في التفاهم من الناس.

٢ـ أن العقلاء يثيبون ويعاقبون بحسب هذه الظواهر، وهذا ما تؤكده سيرتهم في الاوامر والنواهي، ولاجل ذلك يؤخذ بالاقرارات بالمحاكم وتنفذ الوصايا، ويحتج بالرسائل والخطابات.

٣ـ أن الشارع لو كان له اسلوب آخر غير الاسلوب المتعارف بين الناس لبينه، وهذا ما لم يحدث.

١٣ـ الترادف والاشتراك

س: ما الفرق بين الترادف والاشتراك؟

ج: الاشتراك: أن يكون عندنا لفظ واحد له عدة معان، كلفظ (العين) المشتركة بين العين الباصرة والعين الجارية والجاسوس، ولفظ (جون) المشترك بين شديد السواد وشديد البياض، وهكذا.

والترادف: أن يكون عندنا معنى واحد له الفاظ متعددة، كمعنى (الاسد) أي الحيوان المفترس، فإن له في العربية على حد قول بعضهم مائة لفظ، وهكذا معنى (السيف) وغير ذلك.

س: ما هو المنشأ في تحقق الترادف والاشتراك عند المصنف؟

ج: المنشأ أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة لفظا لمعنى وقبيلة آخر لفظا آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظا لمعنى وقبيلة اخرى ذلك اللفظ لمعنى اخر، وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أن كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

س: ما المراد من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد؟

ج: المراد من استعمال لفظ واحد وارادة معنيين أو اكثر من ذلك اللفظ، ففي الوقت الذي يكون فيه المعنى الاول مرادا من اللفظ يكون المعنى الثاني كذلك وهكذا الثالث.

فبدلا من استعمال اللفظ مرتين للكشف عن مدلولين مستقلين يستعمل اللفظ مرة واحدة لغرض الكشف عن مدلولين مستقلين.

ومثاله: أن يقول المتكلم (رأيت عينا) ويريد بذلك العين النابعة والجارحة الباصرة والذهب.

س: هل استعمال اللفظ في اكثر من معنى جائز ام لا؟ ما الدليل عليه؟

ج: مختار المصنف عدم الجواز[(١)].

ما الدليل على عدم الجواز. يقول المصنف هل يصح ان تعكس صورتين في مرئآت واحدة حال كون الصورتين في زمن واحد حال كون كل الصورتين على وسع المرئآت بالضبط نقول لا يمكن لأنك بمجرد أن تضع المرتآة في الصورة الاولى انشغلت بالصورة الأولى ولا فراغ فيها لتنشغل بالصورة الثانية نعم يمكن أن تركب الصورتين وتجعل منهما صورة

---

(١) الشيخ المظفر يقول بعدم الجواز عقلا ليس بعدم الجواز في قواعد اللغة كما ذهب اليه بعضهم.

ثالثة وتعكسها بالمرآة.

س: هل عدم جواز الاستعمال يختص بالمشترك ام لا؟

ج: نعم يختص بالمشترك.

س: كيف استدل صاحب المعالم على جواز الاستعمال في الاكثر في التثنية والجمع؟ وما الجواب عن استدلاله؟

ج: الاول استدل صاحب المعالمقُدِّسَ سِرُّهُ أن الاستعمال في اكثر من معنى ان لم يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع، وأن الاستعمال فيهما حقيقي وليس مجازياً؛ واستدل على ذلك: بأن التثنية في قوة تكرار المفرد مرتين، والجمع في قوة تكرار مرات، فقولنا (رأيت عينين) في قوة قولنا: (رأيت عينا وعينا) وكما يجوز أن يراد من العين الاولى معنى ومن الثاني معنى اخر على نحو الحقيقة كذلك يجوز ان يراد المعنيين من التثنية، ومما يؤكد ذلك صحة التثنية في الاعلام الشخصية كقولك (زيدان) فإنّ المراد منه فردان لا محالة.

وما جواب المظفر على استدلال صاحب المعالم.

المصنف يناقش هذا الدليل ويقول لا يصح استعمالها في اكثر من معنى بناء على مبناه في أن استعمال لفظ في اكثر من معنى محال عقلاً لا انه ممكن عقلا الا أنه غير ممكن لغة، بدليل أن التثنية مؤلفة من هيئة ومادة اما المادة في التثنية فهي عين المفرد وأنت عندما تقول عينان المادة في لفظ العينين هي عين المفرد فاذا مادة التثنية هي العين اما هيئة التثنية هي زيادة الف ونون أو ياء ونون، فاذا كان كذلك نتسائل فإنه في زمن المفرد وقبل أن تأتي هيئة التثنية كان هذا المفرد مستعمل اما بفرد من الباصرة واما فرد

من النابعة في مقام التثنية قطعا التثنية تدل على الفردين ولكن تدل على فردين من نفس الطبيعة التي يدل عليها المفسر وليس على فردين من طبيعتين والحكم هنا الوجدان التعدد ناشئ من الهيئة اما بزيادة الالف والنون في حالة الرفع أو الياء والنون في حالتي النصب والجر اذا لما كانت الهيئة تدل نقول بحسب الوجدان والتبادر الهيئة تدل على التعدد لما يراد من مادتهما والمادة اما الباصرة فقط واما النابعة فقط ففي مقام التثنية أنت تريد فردين من الباصرة فردين من النابعة.

بعبارة اخرى: اذا ثبت أن التثنية مؤلفة من مادة وهيئة فالذي يفيد التعدد هو الهيئة وليس المادة بدليل لو كانت المادة تفيد التعدد لأفادة التعدد في المفرد مع أنه عندما تقول عين لا يوجد تعدد لأستحالة استعمال اللفظ في اكثر من معنى لأستحالة افنائه في اكثر من معنى كما تقدم فاذا كان لفظ العين في المفرد لا يدل على التعدد نفس هذا اللفظ الموجود في التثنية لا يدل على التعدد فاذا لم تدل المادة على التعدد ونحن نقطع بوجوب التعدد في التثنية نقطع أن التعدد نشأ من الهيئة لا من المادة وهنا نقول أن الهيئة تقول نريد من الطبيعة الموجودة في المفرد ولا تقول نريد فردين من المفرد ومن فرد آخر.

اذا باستعمال لفظ التثنية وارادة معنيين لا أنه يكون استعمال حقيقي بل ممتنع عقلا.

إن قلت ماذا تفعل ان كانت التثنية تدل على فردين من طبيعة واحدة هو فردين من الباصرة وفردين من النابعة ماذا تفعل في تلك المقدمة التي اوردها صاحب المعالم والتي الوجدان حاكم بصحتها من ان التثنية في قوة

تكرار اللفظ المفرد بالعطف، فاذا كررت اللفظ المفرد بالعطف واردت منه فردين من طبيعتين فهو جائز واذا كان جائز فكذلك ما هو في منزلته والتثنية فحينئذ اذا كان الوجدان يساعد عليه فكل ما تقولوه هو وإن كان مبني على ادلة فحينئذ يكون شبهة في قبال البديهة، لأن البديهة قائمة على أن التثنية في قوة تكرار لفظ المفرد بالعطف اطلاقه وارادته معنيين.

نقول صح أن التثنية في قوة تكرار العطف بالواو ولكن في قوته من حيثية أنه لو اطلق هذا اللفظ المفرد وكرر بالعطف واريد به فردان من طبيعة واحدة يعني تقول عين وتريد من العين الاولى الباصرة بالثانية فرد من الباصرة ولما اردت ذلك كانت التثنية في قوته وكانت التثنية منزلة منزلته اما اذا قلت عين وعين واردت بالاولى فرد من الباصرة وبالثانية فرد من النابعة لا نسلم أن التثنية حينئذ في قوة تكرار لفظ المفرد حينئذ بالعطف لأنه يشترط التثنية ان تكون تكرار لفظ متفقين معنى.

إن قلت أنه لا يشترط في التثنية الاتفاق في المعنى بدليل التثنية في الاعلام الشخصية فتقول الزيدان هنا زيد وزيد متفقان باللفظ مختلفان بالمعنى زيد الاول طويل وعالم والثاني على عكسه فالمعنى في زيد الاول غيره في الثانية مع أن التثنية في الاعلام الشخصية واقع وصحيح فنستكشف أن التثنية غاية ما يكتشف فيها الاتحاد في اللفظين دون المعنى وإن كان كذلك فاذا هي في قوة تكرار اللفظين وإن اختلفا معنى.

نقول بأن هذا الشرط لم يقبله النحاة فيكون غير صحيح بدليل لأن التثنية في الاعلام الشخصية عند النحاة النحاة كانت التثنية مؤولة بالمسمى يقولون الزيدان لا تدل على هذا الزيد وعلى ذلك الزيد وإنما الزيدين تدل

على المسمى لفظ المسمى بما هو هو ينطبق على زيد الاول والثاني فيكون زيد ابن عمرو وزيد ابن خالد فردين لهذا المعنى ولفظ الزيدان في هذا العنى بما هو مفرد فاذا عرفنا بأن التثنية مؤلفة من مادة وهيئة فمادتها في الاعلام الشخصية استعمل في المسمى المسمى بهذا الاسم معنى واحد فاذا اريد من هيئته فردين من هذا المسمى فحينئذ حتى التثنية في الاعلام الشخصية اطلقت واريد بها فردين من طبيعة واحدة فحينئذ الهيئة استعملت واريد منها فردين إلا في مادة التثنية استعملت في غير ما وضعت له لأن لفظ زيد وضع لابن عمرو وأنت تستعمله في المسمى فيكون استعمال في غير ما وضع له فيكون استعمال مجازي.

١٤ـ الحقيقة الشرعية

س: ما هو المقصود من الحقيقة الشرعية؟

ج: هو ما اذا تحقق وضع الالفاظ (كالصلاة والصوم والزكاة) في اركانها الخاصة في عهد رسول الله ﷺ.

س: هل الحقيقة الشرعية ثابتة أم لا؟

ج: المصنف لم يقول بثبوت الحقيقة الشرعية.

س: ما الفائدة المترتبة على ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها؟

ج: والفائدة من هذا النزاع تظهر في الالفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة، سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة فعلى القول الاول يجب حملها على المعاني الشرعية، على اللغوية، بناء على رأي من يذهب الى التوقف فيما فلاتحمل على المعاني الشرعيّة ولا على اللغوية، بناء على رأي

من يذهب إلى التوقف اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور اذ من المعلوم أنه اذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون ـ على الاقل ـ مجازا مشهورا في زمان الرسول ﷺ).

س: هل النزاع في ضع الفاظ العبادات والمعاملات للصحيحة أو الاعم متفرع على ثبوت الحقيقة الشرعية ام لا؟

ج: إن هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية.

الصحيح والاعم

س: ما المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة؟

ج: هي التي تمت اجزاؤها وكملت شروطها.

المختار في المسألة

س: ما هو مختار المصنف قدس سره في وضع الفاظ العبادات والمعاملات؟ وما هي ادلته؟

ج: مختار المصنف هو الوضع للاعم.

والدليل: التبادر، وعدم صحة السلب[1] عن الفاسد.

---

(١) عدم صحة السلب، نقول صلت الحائض الا أن الصلاة ليس مأمور بها مما يكشف أن ما اتت بمعنى وضع المعنى الصلاة والمعنى الذي أتت به فاسد فنستكشف ان لفظ الصلاة وضع للأعم من الصحيح والفاسد.

س: قد اعترض على مختار المصنف قُدّسَ سِرّه فاذكر الاعتراض وما يدفعه؟

ج: الاول الاعتراض: قد يعترض على المختار فيقال أنه لا يمكن الوضع بازاء الاعم.. والتبدل أو الترديد في ذات الماهية معناه ابهاما في حد ذاتها وهو مستحيل.

الثاني: ما يدفعه: أن هذا التبادل في الاجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الافراد.

تنبيهان:

١ـ لايجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات

س: هل النزاع يجري في المعاملات؟

ج: أن محل النزاع إنما هو في وضع المعاملات للصحيحة أو الاعم بنظر العقلاء دون الشرع؛ اذ لو كانت موضوعة للصحيحة لدى الشرع؛ لأدى ذلك الى كون ادلة الامضاء كقوله تعالى: ﴿واحل الله البيع﴾[1] و ﴿تجارة عن تراض﴾[2] ونحوهما لغواً، فإن مرد ذلك الى قولنا البيع الصحيح صحيح، والتجارة الصحيحة صحيحة وهكذا، فلذلك، يمكن أن يكون محل النزاع في الوضع للصحيحة أو الاعم بنظر الشرع؛ بل يتعين أن يكون بنظر

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٢٩.

العقلاء فقط[1].

٢ـ لاثمرة للنزاع في المعاملات إلا في الجملة

س: ما هي ثمرة النزاع في المعاملات؟

ج: تأتي هذه الثمرة فيما لو شككنا في قيد عند العرف أو عند الشارع مثل عند العرف نحن نسلم أن اللفظ وضع للصحيح ولكن لا نعرف هل الصحيح عندهم هو البيع المؤلف من ايجاب وقبول فقط أم الاعم منه بحيث تارة أنت توجد ايجاب باللفظ وتقول بعت وتارة بالفعل هنا لما أوجدت ايجاب وقبول باللفظ يسمى بيع نقدي واخرى توجده بالفعل أن تأخذ الكتاب وتقدمه للمشتري وهو يأخذ الثمن وهذا هو بيع المعاطاة الذي هو مبادلة مال بمال ويكون بالحقيقي أوجد ايجابا بالفعل فهنا نشك هل يشترط في البيع العقد ام لا هنا لما كان الشك في عقد الايجاب والقبول يكون شكا في معنى الصحيح عند العرف هل وضع العرف لفظ البيع لمعنى بحيث أنه يشمل البيع العقدي المعاطاتي أم لأن لما يكون الشك بهذا النحو هنا يوجد في على يدنا بيع لكنه بيع معاطاتي ونشك أن البيع المعاطاتي بيع صحيح أم لا وعليه لا يصح للصحيح أن يتمسك بالاطلاق لأنه يشك بأن عنوان الصحيح عند العرف منطبق على هذا البيع المعاطاتي لأنه يشك بأن معنى الصحيح وضع لمعنى يشمل المعاطاتي لأنه يشك بأن معنى الصحيح وضع لمعنى يشمل المعاطاتي أم أنه وضع لمعنى لا يشمل المعاطاتي فبناءا على

---

(١) محاضرات في اصول الفقه: ١، ١٩٦.

أنه وضع لمعنى لا يشمل المعاطاتي لا ينطبق معنى البيع عند على هـذا البيـع نعم اذا كان وضع لمعنى يشمل البيع المعاطاتي ينطبـق فلمـا كـان هـو وضـع لمعنى مردد بينهما نحن نشك واذا شككنا لا يمكن أن نتمسك بالاطلاق.

المقصد الأوّل
مباحث الألفاظ

تمهيد

س: ما المقصود من مباحث الالفاظ؟

ج: المقصود من مباحث الالفاظ تشخيص ظهور الالفاظ من ناحية عامة، أما بالوضع أو باطلاق الكلام.. أما البحث عن مواد الالفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها...

الباب الأول [المشتق]

س: ما هو محل النزاع في المشتق؟

ج: وقع بين الاصوليين في أن لفظ المشتق هل الخصوص ما تلبس بالمبدأ أم أنه وضع للأعم منه و من المنقضي بعد الاتفاق بأن لفظ المشتق اذا اطلق بلحاظ ما سوف يتلبس في المستقبل فإنه مجاز في البين.

س: ما هو رأي المعتزلة والاشاعرة في المشتق؟

ج: ذهبت المعتزلة ومتأخروا الشيعة الى القول الاول وهو أن لفظ المشتق وضع لخصوص المتلبس في البين وذهب الاشاعرة[1] ومتقدموا الشيعة أن المشتق وضع للاعم من المتلبس والمنقضي.

---

(١) الذين اتبعوا ابا الحسن الاشعري.

١ـ ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

س: ما هو المراد من المشتق المبحوث عنه؟

ج: هو: ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها، خارجة عنه، تزول عنها مثل اسم الفاعل واسم المفعول واسم المكان واسم الالة وغيرها.

٢ـ جريان النزاع في اسم الزمان

س: ما الدليل على جريان النزاع في اسم الزمان؟

ج: إن هيئة اسم الزمان وهي (مقتل) لو كانت موضوعة لخصوص اسم الزمان لصح ما قلته وهو عدم جريان النزاع فيه للسبب المذكور، ولكن نحن نقول: إن هيئة اسم الزمان (مقتل) موضوعة للظرف، والظرف أعم من أن يكون مكاناً أو زمانا واذا كانت موضوعة للأعم من المكان والزمان يصح النزاع فيها باعتبار أنها موضوعة لاسم المكان، فإن اسم المكان ذاته باقية وإن زالت الصفة عنه، فإن المكان الذي قتل فيه زيد بعد زوال القتل هل يجري فيه النزاع؛ أي: هل يقال له على نحو الحقيقة: أنه مقتل زيد؟ أم يقال له: مقتل زيد على نحو الحقيقة في صورة التلبس بالقتل الفعلي فقط.

٣ـ اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

س: هل يختلف تلبس المبدأ بالذات باختلاف الجهات؟

ج: أن النزاع في هذا المبحث إنما هو في هيئة المشتقات، لا في مبادئ المشتقات، فإن انحاء التلبس تختلف حسب اختلاف مبادئ المشتقات التي

تارة تكون أي هذه المبادئ ـ مأخوذة بنحو الفعلية كما في المالك والضارب، واخرى بنحو الشأنية كما في قولك: هذا السم قاتل، وهذا الدواء نافع، فإن المبدأ قد اخذ فيها بنحو الشأنية، لا بنحو الفعلية. والثالث أخذ بنحو الحرفة والصنعة كالصائغ والتاجر والبناء والكاتب، فتقول: جاء البناء، وهذا كاتب السلطان. ورابعة: تؤخذ بنحو الملكة، كالمجتهد يصدق على من له ملكة الاستنباط وإن لم يكن مستنبطاً بالفعل[1].

المختار

س: ما هو مختار المصنف ودليله؟

ج: مختار المصنف أن المشتق حقيقته في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره.

والدليل على ذلك القول هو التبادر وصحة السلب.

أما التبادر فهو اذا اطلقت لفظ المشتق لا تتبادر الا الذات المتصفة بهذا المبدأ لأنه اذا قلت زيد قائم وذهب شخص ولم يجده قائم نرى أنه لا يقبل الاحتجاج بأنه كان قائماً.

أما صحة السلب فيجوز سلب المشتق عن الذات التي انقضى عنها التلبس فتقول (هذا النائم ليس قائماً) مع أنه كان قائما وتقول (هذا ليس عادلا) مع أنه كان قبل زمان من اتقى الاتقياء ولا يصح أن تقول عن الشيطان الرجيم أنه من العباد الكرام مع أنه كان كذلك قديماً.

---

(١) الظفر بمطالب اصول المظفر: ج١، ٢٥٥.

الباب الثاني: الأوامر

المبحث الأول: مادة الأمر

س: ما معنى الامر بمادته؟

ج: يعني الحروف التي يتكون منها مثلاً مادة اضرب هي (ض ر ب).

س: ما الدليل على أن لفظ (الامر) مشترك بين الطلب والشيء؟

ج: فقد استدل للمدعي بدليلين:

الأول: أن الامر بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، فيقال: أمر، يأمر، آمر، مأمور. ولا يصح الاشتقاق منه اذا استعمل بمعنى الشيء، فاذا قلت: رأيت أمرا، ليس لك أن تصرفها الى اشتقاقات كما صنعت بها عندما كانت بمعنى الطلب.

الثاني : أن الامر بمعنى الطلب يجمع على (اوامر)، تقول: (صدرت منه اوامر) عند ما يطلب طلبات متكررة متعددة والامر بمعنى الشيء لا يجمع اوامر وإنما يجمع (امور) تقول: (رأيت امورا عديدة).

وهذه الاختلاف في الجمع والاختلاف في جواز الاشتقاق وعدمه بين المعنيين؛ دليل على تعدد الوضع بينهما، وانهما موضوعات كل على حدة وإن اتحدا نطقا ولفظا[1].

---

(١) الظفر بمطالب اصول المظفر: ج١، ص٢٦٧.

٢ـ اعتبار العلوم في معنى الأمر

س: هل يعتبر العلو في معنى الامر؟

ج: نعم.

٣ـ دلالة لفظ الأمر على الوجوب

س: ما هي الاقوال في مدلول لفظ الامر؟

ج: فقيل: موضوعة للطلب الوجوبي فقط.

وقيل: للندبي فقط.

وقيل: موضوعة بوضعين وضع للوجوبي وآخر للندبي.

وقيل: موضوعة بوضع واحد على نحو الاشتراك المعنوي للطلب والاعم ولا تدل على الوجوب.

وقيل: موضوعة بالاشتراك المعنوي كالسابق لكن تدل على الوجوب بالانصراف.

وقيل: موضوعة بالأشتراك المعنوي كالسابق ولكن تدل على الوجوب بالأطلاق

وقيل: موضوعة بالاشتراك المعنوي كالسابق ولكن تدل على الوجوب بحكم العقل.

س: ما هو مختار المصنف؟

ج: يقول المصنف أنه لفظ الامر ظاهر في الوجوب.

س: ما هو منشأ ظهور لفظ الامر في الوجوب؟

ج: منشأ الظهور في الوجوب لكلمة الامر هو حكم العقل، فكلمة (الامر) تدل على الطلب فقط من دون دلالة على الوجوب، ولكن الطلب بعد صدورة من المولى وعدم اقترانه بالترخيص يحكم العقل عليه بالوجوب فالوجوب اذن على هذا الاساس حكم عقلي وليس مدلولا وضعيا بل ولا حكميا، وإنما العقل يستقل بلزوم الاستجابة لأمر المولى؛ قضاء لحق المولوية والعبودية ما لم يرخص في الترك أو يأذن في المخالفة.

المبحث الثاني: صيغة الأمر

١ـ معنى صيغة الأمر

س: ما معنى صيغة الامر؟

ج: المراد من صيغة الأمر كل صيغة تدل على الطلب اللزومي كصيغة (افعل)، وصيغة المضارع الداخل عليه لام الامر (ليفعل) وغيرها[1].

س: اذكر خمسة موارد أستعمل فيها صيغة الامر وأذكر مثال لها؟

ج: وقد ذكرت عدة معان استخدمت فيها هذه الصيغة، منها:

١ـ التهديد، كقوله تعالى: ﴿اعملوا ما شئتم﴾[2].

٢ـ التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فاقض ما أنت قاضٍ﴾[3].

---

(١) كالجملة الاسمية مثال: (هذا مطلوب منك)، أو اسم الفعل مثل: صه، مه.

(٢) فصلت: ٤٠.

(٣) طه: ٧٢.

٣ـ البعث، كقوله تعالى: ﴿اقيموا الصلوة﴾[١].

٤ـ الانذار كقوله تعالى: ﴿قل تمتع بكفرك قليلا﴾[٢].

٥ـ التسخير، كقوله تعالى: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾[٣].

٢ـ ظهور الصيغة في الوجوب

س: هل الصيغة ظاهرة في الوجوب؟ كيف؟

ج: يقول الشيخ المظفر والحق أنها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب، ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب، وأن الوجوب اظهروا افراده.

وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الامر على ما تقدم هناك، من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة امر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه؛ قضاء لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالتبرك، ويأذن به. وبدون الترخيص فالامر ـ لو خلي وطبعه ـ شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

---

(١) الانعام: ٧٢.

(٢) الزمر: ٨.

(٣) البقرة: ٦٥.

تنبيهان:

الأول: ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب

س: هل الجملة الخبرية ظاهرة في الوجوب؟

ما السر في ذلك؟

ج: الاول: نعم الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب تكن ظهوره في الوجوب.

الثاني: السر في ذلك أن المناط في الجميع واحد، فأنه اذا ثبت البعث من المولى فلا بد أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه.

الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه

س: ما هي الاقوال في ظهور الامر بعد الحظر؟

وماهو الاصح؟ ولماذا صار اصح؟

ج: الاول: أ ـ ظاهر في الوجوب.

ب ـ ظاهر في الاباحة.

ت ـ ظاهر في الترخيص فقط.

ج ـ الثاني: الاصح ظاهر في الترخيص فقط.

ج ـ الثالث: أنك قد عرفت أن دلالة الامر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك. ومنه تستطيع أن تتفطن أنه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب لأنه ليس فيه دلالة على البعث

انما هو ترخيص في الفعل لا اكثر.

٣ـ التعبدي والتوصلي تمهيد

س: ما هو تعريف الواجب التعبدي والتوصلي عند المتأخرين والقدماء؟

ج: تعريف المتأخرين:

التعبدي: وكونها قربية: إنما هو باتيانها بقصد امتثال اوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربة الى الله تعالى.

التوصلي: وهو الذي يسقط اوامرها بمجرد وجودها وإن لم يُقصد بها القربة.

ج: تعريف القدماء:

التعبدي: وهو ما لم يعلم الغرض منه.

التوصلي: وهو ما كان الداعي للأمر به معلوماً.

أـ منشأ الخلاف وتحريره

س: ما هو منشأ الخلاف في أن الاصل في الواجبات هو كونها توصلية تعبدية؟

ج: إن منشأ الخلاف في تحديد الاصل، فيما اذا شك في واجب ما انه تعبدي أو توصلي، هو في امكان اخذ قصد القربة في متعلق الامر اولا[١].

---

(١) انظر الظفر بمطالب اصول المظفر: ج١، ص٣٠٧.

س: ما معنى قولهم: «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني»؟

ج: ان العقل يحكم بلزوم الاتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه اذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه في حكم العقل.

ب ـ محلّ الخلاف وجوب قصد القربة

س: هل يمكن اخذ غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربة في المأمور به؟

ج: اجاب المحقق الخراساني قدس سره وهو الجواب الذي ارتضاه الشيخ المصنف رحمه الله كذلك أن بالامكان اخذ هذه الدواعي في متعلق الامر العبادي ولا يلزم منه المحذور المذكور؛ لعدم توقف ما عدا قصد الامتثال من الدواعي القربية على الامر، فمحذور الدور مختص بالقربة بمعنى امتثال الامر، وأما بقية الدواعي كالاتيان بالفعل بداعي حسنه مثلا فهو لا يتفرع على قصد الامر بل يتوقف على كونه من مصاديق العدل الذي حكم العقلاء بمدح فاعله. ومثله كونه المأتي به ذا مصلحة فأن كونه ذا مصلحة مما يتبع ذات الفعل ولا ربط له بالامر ولا يتفرع عليه ليلزم المحذور المذكور[1].

---

(١) انظر المظفر بمطالب اصول المظفر: ج ١، ص ٣١٤.

س: ما المراد من التقسيمات الاولية والتقسيمات الثانوية للواجب؟

ج: متعلق الحكم تارة يلاحظ بقطع النظر عن الحكم المتعلق به، وتارة يلاحظ بالاضافة الى الحكم، فاذا كان المتعقل ما هو ظاهر في ذاته بقطع النظر عن الحكم فان له تقسيمات بحسب الامكان العقلي، هذه التقسيمات يعبر عنها بالتقسيمات الاولية.

واذا لوحظ المتعلق بالاضافة الى الحكم فان له بقسيمات اخرى تلحقه بسبب تعلقه بالحكم هذه التقسيمات يعبر عنها بالتقسيمات الثانوية.

ج ـ الاطلاق والتقييد في التقسيمات الاولية للواجب

س: هل يمكن التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الاولية؟ ما الدليل عليه؟

ج: نعم يمكن التمسك بالاطلاق وما الدليل عليه اذا ورد الدليل جامعا المقدمات الحكمة التي هي شروط الاطلاق كان الدليل مطلقا فيدل على نفي كل قيد شك في تقييد الواجب به ويدل على أن المتكلم قد لاحظ الواجب على نحو (لا بشرط) بالنسبة الى تلك القيود المشكوكة.

س: ما هي الأقوال في تقابل الإطلاق والتقييد؟

ج: أعلم أن في تقل بل الاطلاق والتقييد أقوالاً: منها أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وهو المنسوب إلى سلطان العلماء ومن تبعه من

المتأخرين[١] ومنها: أنه تقابل التضاد، وهو رأي المشهور إلى زمان سلطان العلماء[٢]، ومنها: تقابل التضادّ في مرحلة الثبوت، والعدم والملكة في مرحلة الاثبات[٣]. ومنها: أنه تقابل التناقض[٤].

د ـ عدم إمكان الاطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب

س: ما الوجه في استحالة التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الثانوية؟

ج: ووجه الاستحالة أن قصد امتثال الامر في الخارج انما هو فرع وجود الامر؛ لاستحالة ان يقصد الانسان امتثال شيء لا وجود له؛ فكيف يعقل أن يكون المأمور به مقيدا بقصد الامر؟ ان هذا لازمه ان يكون الامر فرع قصد الامر؛ وقد كان قصد الامر فرع وجود الامر؛ وهو يلزم ان يكون المتقدم متأخرا، والمتأخر متقدما؛ وهذا خلف أو دور.

س: ما الدليل القول بأن الاصل في الواجبات ان تكون عبادية، وما الدليل القول بأن الاصل فيها أن تكون توصلية؟

ج: الاول ذهب جماعة من الاصوليين[٥] الى ان مقتضى الاصل فيما اذا شك

---

(١) كما في فوائد الأصول ٢: ٥٦٥.

(٢) كما في فوائد الأصول ١: ٥٦٥.

(٣) وهذا ما أختاره المحقق الخوئي في المحاضرات ٢: ١٧٣.

(٤) وهو مذهب الشهيد الصدر في دروس في علم الاصول ٢: ٩٠ ـ ٩١..

(٥) منهم المحقق صاحب الكفاية قدس سره.

في واجب ما بأنه تعبدي أو توصلي هو التعبدية فالتوصلية بحاجة الى دليل وقد استدلوا الى ذلك بقوله: ﴿وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾[١].

بدعوى: أن الاية الشريفة تدل على حصر الاوامر العبادية على اساس اختصاص العبودية والاخلاص بالعباديات، وكون الواجب توصليا هو الذي يحتاج الى دليل.

الثاني: وذهب جماعة[٢] الى أن الاصل في الواجبات ان تكون توصلية لا لاجل التمسك باصالة الاطلاق في نفس الامر، ولا لاجل اصالة البراءة من اعتبار قيد القربة، بل نتمسك لذلك باطلاق المقام.

٤ـ الواجب العيني واطلاق الصيغة

س: ما هو تعريف الواجب العيني وواجب الكفائي؟ وايهما مقتضي اطلاق صيغة الامر؟

ج: الواجب العيني «ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير».

الواجب الكفائي وهو «المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان» ومقتضي اطلاق صيغة الامر الوجوب عينيا.

---

(١) البينة: ٥.

(٢) منهم الشيخ الاعظم الانصاري في مطارح الانظار: ١، ٣٠٤.

٥ـ الواجب التعييني واطلاق الصيغة

س: ما هو تعريف الواجب التعييني والواجب التعيني؟ وايهما مقتضي اطلاق صيغة الامر؟

ج: الواجب التعييني هو «الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه»

الواجب التعيني «ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام الامتثال» ومقتضي اطلاق صيغة الامر هو التعينية.

٦ـ الواجب النفسيّ واطلاق الصيغة

س: ما هو تعريف الواجب النفسي والواجب الغيري وأيهما مقتضي اطلاق صيغة الامر؟

ج: الواجب النفسي هو: «الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر».

الواجب الغيري هو: «الواجب الذي وجب لاجل التوصل به الى واجب آخر».

مقتضي اطلاق صيغة الامر هو النفسية.

٧ـ الفوروالتراضي

س: ما هي الاقوال في دلالة الامر على الفور أو التراخي وما هو الحق والدليل عليه؟

ج: الاقوال في دلالة الامر على الفور أو التراخي.

١ـ إنها موضوعة للفور.

٢ـ إنها موضوعة للتراخي.

٣ـ إنها موضوعة لهما نحو الاشتراك اللفظي.

٤ـ إنها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي، ولا للأعم منهما، بل لا دلالة لها على احدهما بوجه من الوجوه وإنها يستفاد احدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات.

والحق القول الرابع الذي هو مبنى المصنف.

لهذا القول الرابع له عدة ادلة ولكن المصنف استعرض دليل واحد أو هو التبادر وهو ان صيغة افعل معناها معنى حرفي فنقول ان هذا المعنى الحرفي للصيغة ـ بشهادة التبادر ـ ماهو؟ فنقول بحسب التبادر الى اذهاننا الا النسبة الطلبية فعندما يقول المولى افعل بمجرد ما قال افعل وإن لم تعرف مادة الفعل الشيء الذي يتبادر الى الذهن هو أنه صدرت منه نسبة طلبية وبعثك نحو شيء هذا غاية ما نتصوره والتبادر علامة الحقيقة، فهذا يكشف على أن الصيغة لم توضع الا للنسبة الطلبية ولو وضعت للنسبة الطلبية على نحو الفور أو التراخي لكان كل منهما جزء المعنى المتبادر والحال عدم كونه كذلك فنستكشف ان الفور أو التراخي ليس جزء المعنى الموضوع له لأن عدم التبادر من علامات المجاز، فنستكشف ان الصيغة غير ظاهرة في الفور ولا التراخي.

س: ما الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وسارعوا الى مغفرة من ربكم﴾[1] و ﴿فاستبقوا الخيرات﴾[2] على الفور؟

ج: ونذكر ما افاده الشيخ المصنف رحمه الله من الجوابين التاليين.

الاول: ان اسباب المغفرة والاستباق الى الخبران كما هو يصدق على الواجبات يصدق على المستحبات ايضا، ومن الواضح ان المسارعة الى الاعمال المستحبة غير واجبة، كيف وهي يجوز تركها رأسا. وهذا المعنى - أي شمول الامر بالمسارعة والاستباق للمستحبات ايضا - هو بنفسه قرينة على أن طلب المسارعة ليس على نحو الالزام؛ فلا دلالة في هاتين الآيتين على الفورية في عموم الواجبات.

الثاني: أنه حتى لو سلمنا باختصاص الآيتين بالواجبات دون المستحبات الا أنه مع ذلك ينبغي صرف هذا الظهور في الوجوب وحمله على الاستحباب دفعا لمحذور تخصيص الاكثر الذي هو مستهجن عند العرف.

٨ـ المرّة والتكرار

س: هل يدل صيغة الامر على المرة أو التكرار؟

ج : والمختار من عدم دلالة الصيغة الامر بهيئتها ولا بمادتها على المرة ولا التكرار؛ لما عرفت من أنها لا تدل على اكثر من طلب نفس

---

(١) آل عمران: ١٣٣.

(٢) المائدة: ٤٨.

الطبيعة من حيث هي، فلا بد من دال آخر على كل منهما.

س: قال المصنفرَحِمَهُ اللهُ: «أما الاطلاق فإنه يقتضي الاكتفاء بالمرة» بينه تفصيلا؟

ج: إن مطلوب المولى لا يخلو من احد وجوه ثلاثة ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار:

١ـ ان يكون مطلوبه ايجاد الطبيعة بلا قيد أو شرط ، بحيث تكون المرة الثانية لغوا محضا لا اثر له ولا تأثير، كالصلاة اليومية، فإن الاتيان بصلاة الظهر مرة ثانية لا أثر له ولا تأثير على الصلاة الاولى.

٢ـ أن تكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الواحدة ـ أي بشرط الا يزيد على أول وجود اله ـ فلو أتى المكلف حينئذٍ بالمأمور به مرّتين لايحصل الامتثال أصلاً، كتكبيرة الاحرام للصلاة، فانّ الاتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للأولى، وهي تقع باطلة.

٣ـ أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع فلا يحصل الامتثال بالمرة اصلا كركعات الصلاة الواحدة، وأما لا يشترط تكرره ـ بمعنى أنه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات ـ كصوم ايام شهر رمضان فلكل مرة امتثالهما الخاص.

٩ـ هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟[١]

س: هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

ج: مختار المصنف بعدم الجواز[٢].

١٠ـ الأمر بشيء مرّتين

س: اذا تعلق الامر بفعل مرتين فهل يكون الامر الثاني تأسيسا لوجوب آخر، أو يكون تأكيدا للامر الاول؟

ج: اذا تعلق الامر بفعل مرتين يحمل على التأسيس.

١١ـ دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

س: هل يدل الامر بالامر على الوجوب ام لا؟

ج: نعم يدل على الوجوب.

---

(١) عنونة البحث بهذا العنوان مسامحه لأنه لا احد يقول بأن نسخ يدل على الجواز. فاللازم عنونة البحث هكذا (هل يوجد دليل على الجواز بعد نسخ الوجوب).

(٢) ذهب جماعة ـ منهم العلامة الحلي رحمه الله في مبادئ الوصول الى علم الاصول: الى بقاء الجواز وذهب صاحب المعالم والمحقق القمي وصاحب الفصول، واختاره صاحب الكفاية وايضا هو مختار الشيخ المظفر الى العدم الجواز.

الخاتمة: في تقسيمات الواجب

١ـ المطلق والمشروط

س: ما هو الواجب المطلق والواجب المشروط؟ مثل لهما.

ج: والمراد من الواجب المطلق هو الواجب الذي لم يقيد بقيد كالصلاة بالنسبة للتحنك فإنها مطلقة من جهته، أي أنها لم تقيد به، وهذا لا يتخصص الواجب به بحيث تكون الحصة المأمور بها من الصلاة هي خصوص الحصة الواجدة لقيد التحنك.

وأما المراد من الواجب المشروط فهو الواجب المقيد بقيد يوجب كون المطلوب هو الحصة الواجدة له أو قل المتقيدة به كالصلاة بالنسبة للساتر فإنها مقيدة به، فالساتر وإن لم يكن جزء في المأمور به الا أن التقيد به مأمور به، فالمطلوب هو الصلاة المتقيد بالساتر.

٢ـ المعلق والمنجز

س: ما هو الواجب المعلق والواجب المنجز؟

أتي بمثال لهما.

ج: الواجب المعلق: اذا تعلق به وتوقف حصول الواجب في الخارج على أمر غير مقدور كالوقت في الحج يسمى معلقا.

الواجب المنجز: اذا تعلق الوجوب بالمكلف به كمعرفة الله ولم يتوقف حصول الواجب على أمر غير مقدور يسمى منجزا.

س: ما هو رأي صاحب الفصول في الواجب المعلق؟

ج: يقول صاحب الفصول قدس سره بامكانه ووقوعه[١].

س: من هو مبتكر تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز؟

ج: هذا التقسيم هو الذي ابتكره صاحب الفصول.

٣ـ الأصلي والتبعي

س: ما هو واجب الاصلي والواجب التبعي؟

ج: فالواجب الاصلي هو: ما تعلق به الخطاب اصالة، وهو لايكون كذلك الا يكون كذلك الا اذا تصوره الشارع بالخصوص فطلبه، ولا يفرق حينئذ بين كونه مطلوبا لنفسه كالواجب النفسي؛ كما في قوله تعالى: ﴿واقيموا الصلاة﴾[٢]، أو لغيره كالواجب الغيري، كما في قوله تعالى: ﴿اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾[٣].

الواجب التبعي وهو: ما لم يتعلق به الطلب اصالة، بل كان وجوبه لازما للخطاب تابعا له كوجوب المقدمة ـ على القول بعدم كونه اصليا ـ كما في المشي الى السوق، المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق.

---

(١) أي الواجب المعلق.

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣) المائدة: ٦.

س: هل تقسيم الواجب إلى الأصليّ والتبعيّ يكون بلحاظ مقام الاثبات أو بلحاظ مقام الثبوت؟ (بيِّن آراء العلماء والفرق بين اللحاظيين).

ج: اعلم أنّهم اختلفوا في أنّ هذا التقسيم هل يكون بلحاظ مقام الاثبات والدلالة أو بلحاظ مقام الثبوت والواقع؟ فذهب إلى الأوّل صاحب الفصول[١]، والثاني الشيخ الأنصاريّ وتلميذه المحقق الخراساني[٢]. وذهب إلى الثاني أيضاً المصنف.

ولايخفى أنه على الأوّل ينقسم الواجب النفسي والغيري إلى الأصليّ والتبعيّ. وعلى الثاني فالنفسيّ لاينقسم إليهما، بل هو دائماً أصليّ بهذا المعنى؛ إذ الواجب النفسيّ لو لم يكن مراداً بالارادة الاستقلاليّة ولم يكن ملتفتاً إليه لم يكن هناك وجوبٌ أصلاً ـ هذا، ومن أراد التفصيل فليراجع المطولات.

٤ـ التخييري والتعييني

س: ما الفرق بين الواجب التخييري والتعييني؟

ج: في الاول يجوز تركه ولكن الى بدل وذلك مقابل التعييني حيث لا يجوز تركه الى بدل.

---

(١) راجع الفصول الغروية: ٨٢.

(٢) فراجع مطارح الأنظار: ٧٨. وكفاية الأصول: ١٥٢.

س: ما الفرق بين التخيير الشرعي والعقلي؟

ج: في التخيير الشرعي: لأن الحاكم به أو المتصدي لبيانه هو الشارع دون غير التغيير العقلي لأن العالم بالتخيير هنا هو العقل، فعقل المكلف يقول له: يمكنك احضار الكلي في أي مصداق شئت ولا غضاضة عليك في ذلك.

س: آتي بمثال من عندك ومثال من الكتاب للتخيير العقلي الشرعي؟

ج: مثال الاول: قول الاستاذ لتلميذه: «اشتر قلما» الجامع بين انواع الاقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص، فإن التخيير بين هذه الانواع يكون عقليا، كما ان التخيير بين افراد كل نوع يكون عقليا ايضا.

مثال الثاني: لو قال المولى: «اكرم زيدا» فإننا نجد أن الاكرام كلي طبيعي، و ماهية لها ا فراد وحصص متعددة في الخارج، اذ تارة يتحقق الاكرام بالقيام لزيد احتراما، واخرى باعطائه مبلغا ماليا، وثالثة بتقديم هدية له، ورابعة باسداء خدمة معينة له وغير ذلك، وحيث إن المولى لم يحدد في خطابه حصة بعينها من حصص الاكرام فإن التخيير بينها سيكون عقلياً.

س: أتي بمثال للتخيير الشرعي باقسامه؟

ج: مثال التخيير الشرعي بين المتباينين مثال خصال الكفارة، فإن البعث اما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان «احد هذه الامور» أو نحو كل واحد منها مستقلا، ولكن مع العطف «أو» وخصوصا مما يدل على التخيير، فيقال في النحو الاول مثل: «اوجد احد هذه الامور» ويقال في النحو الثاني مثلا: «صم» أو «اطعم» أو «اعتق». ويسمى حنيئذ التخيير بين الاطراف «شرعيا» وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

مثال التخيير الشرعي بين الاقل والاكثر؛ كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول[1].

٥ـ العيني والكفائي

س: ما هو الواجب العيني والكفائي؟ أتي بمثال لهما.

ج: الواجب العيني

وهو الوجوب الذي يطلب امتثاله من كل مكلف ولا يسقط عنه بامتثال الاخريين، كالصلاة والصوم.

الواجب الكفائي: وهو الوجوب الذي يطلب امتثاله من عامة المكلفين ويسقط بامتثال بعضهم له، كالصناعات والحرف التي يحتاجها المجتمع.

س: اذكر اقوال العلماء في كيفية تطبيق الوجوب الكفائي على القاعدة؟

ج: ١ـ قول بعضهم: ان المكلف في الواجب الكفائي عبارة عن احد المكلفين لا على التعيين.

٢ـ قول بعضهم: أن المكلف في الواجب الكفائي معين عند الله غير معين عندنا، وهو السابق الى هذا الفعل دون الاخرين.

٣ـ قول بعضهم: إن المكلف في الواجب الكفائي عبارة عن المجموع من حيث المجموع لاكل واحد مستقلا، ومع اتيان البعض، يصدق حصول

---

(١) على ما في الجواهر ج١٠: ٢٤ ـ ٣٥.

الفعل من المجموع، وايضا يصدق تركه بترك الجميع[1].

٦ـ الموسع والمضيق

س: اذكر اقسام الواجب باعتبار الوقت وتعريفها؟

ج: ينقسم باعتبار الوقت الى قسمين: مؤقت وغير مؤقت.

الاول: مؤقت: «ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص» كالصلاة.

ثم المؤقت ينقسم الى موسع ومضيق.

الموسع: لأن فيه توسعة على المكلف في اول الوقت وفي اثنائه واخره. كالصلاة اليومية.

المضيق: كالصوم اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر الى الغروب.

الثاني: غير مؤقت: «ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص». كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثم غير المؤقت ينقسم الى فوري وغير فوري.

الفوري وهو «ما لايجوز تأخيره عن اول ازمنة امكانه» كرد السلام.

غير فوري وهو «ما يجوز تأخيره عن اول ازمنة امكانه» كالخمس.

---

(١) الظفر بمطالب اصول المظفر: ج١، ص٤٠٤.

س: ما الجواب عن الاشكال على الواجب الموسع بأن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك فينافيه الحكم بجواز تركه في اول الوقت أو وسطة؟

ج: توضيح الاشكال وجوابه: وقد اشكل على الموسع: بأنه مستلزم لترك الواجب في اول الوقت الجواز تأخيره الى اخر وقت امكان ادائه في الوقت وهذا دليل عدم وجوبه إلا في ذلك الوقت الاخير، بحيث لو اخره لم يتمكن من الامتثال في الوقت الذي عين له.

وجوابه: إن الواجب اذا كانت له افراده وكان المطلوب الجامع بين تلك الافراد لا بنحو السريان بل بنحو صرف الوجوب ـ فالعقل يخير المكلف بين الافراد وله اتيان أي فرد اراد. ولا فرق في نظر العقل في هذا الحكم بين الافراد العرضية في زمان واحد، أو الافراد الطولية بحسب الازمنة المتعددة[(١)].

س: ما هي الاقوال في تبعية القضاء للاداء؟

وما هو مختار المصنف رحمه الله ودليله عليه؟

ج: أولاً: الأقوال ١ـ قول بالتبعية مطلقا[(٢)].

٢ـ قول بعدمها مطلقا[(٣)].

٣ـ وقول بالتفصيل بين ما اذا كان الدليل على التوقيت متصلا، فلا

---

(١) المفيد في شرح اصول الفقه: ج١، ص٢٠٦.

(٢) أي سواء كان الدليل الدال على التوقيت متصلا أو منفصلا.

(٣) أي سواء كان الدليل الدال على التوقيت متصلا أو منفصلا.

تبعية، وبين ما اذا كان منفصلا، فالقضاء تابع للاداء.

الثاني: مختار المصنف القول عدم التبعية مطلقا.

الثالث: الدليل على المختار.

دليل التوقيت المنفصل كما اذا قال: «صم» ثم قال مثلا: «اجعل صومك يوم الجمعة» فايضا كذلك، نظرا الى ان هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو تقييد أصل المطلوب الاول بقيد، فيكشف ذلك التقيد عن أن المراد بالمطلق واقعا من اول الامر خصوص المقيد فيصبح الدليلان بمقتضي الجمع بينهما دليلا واحدا لا أن المقيد مطلوب اخر غير المطلق، والا كان معنى ذلك بقاء المطلق على اطلاقه، فلم يكن حملا ولم يكن جمعا بين الدليلين بل يكون اخذ بالدليلين.

دليل التوقيت المتصل، كما اذا قال: صم يوم الجمعة يكون الدليل ظاهرا في التقييد، وإن مراد المولى هو الاتيان بالواجب المقيد بهذا الزمان فالدليل في هذا المورد لا يتضمن سوى امر واحد قد توجه الى متعلق وامر هو الفعل المقيد بالوقت، فالعمل على تعدد المطلوب لا وجه له.

الباب الثالث: النواهي

١. مادة النهي

س: ما معنى النهي بمادته؟

ج: ويراد بها كلمة (نهي) أي (ن هـ ي)، وهي تفيد معنى الزجر، أو معنى طلب الامتناع عن الفعل.

٢. صيغة النهي

س: ما المراد من صيغة النهي؟

ج : المراد من صيغة النهي كل هيئة تفيد الزجر عن الفعل أو طلب الكف عن الفعل أو طلب ترك الفعل.

٣. ظهور صيغة النهي في التحريم

س: ما الدليل على أن صيغة النهي ظاهرة في التحريم؟

ج: أن الصيغة المذكورة اذا صدرت ممن تجب طاعته عقلا، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل؛ فإن العقل يحكم بافادة النهي للتحريم؛ قضاء لحق المولوية والعبودية.

فالتحريم ـ بناء على هذا البيان ـ ليس هو المعنى المطابقي لمدلول «النهي» وإنما هو حكم قد حكم به العقل.

٤. ما المطلوب في النهي؟

س: ما المطلوب في النهي؟

ج: مختار المصنف وهو أن المطلوب في النهي مجرد الترك.

س: ما الفرق بين الترك وكف النفس عن الفعل؟

ج: أن النهي يدل على طلب الترك فإن المراد بالترك امر عدمي وطلب لكف هو فعل وجودي أي ان تكف نفسك عن الاقتراب من هذا الفعل وكف النفس فعل وجودي.

س: ما الجواب عن توهم من قال «إن الترك امر عدمي لا يمكن تعلق الطلب به»؟

ج: والجواب عن هذا الاشكال أنه لم يراد في طلب الترك طلب ترك العدم الازلي وإنما طلب استمرار هذا العدم، صح أن العدم حاصل قبل ان توجد ولما وجدت طلب منك استمرار هذا العدم لأنه استمراره داخل في اختيارك.

٥. دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

س: هل تدل صيغة النهي على الدوام أو التكرار؟

ج: الحق هنا ماقلناه هناك بلا فرق فلا دلالة لصيغة لا تفعل لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة وإنما المنهي عنه حرف الطبيعة كما أن المبحوث نحوه في صيغة افعل صرف الطبيعة.

س: ما هي العلّة في امتناع اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد؟

ج: علّته: التضاد بين الأمر والنهي في عالم المبادئ وفي عالم الامتثال، أما الأول؛ فلأنَّ مبادئ الأمر هي المصلحة والمحبوبيّة ومبادئ النهي هي المفسدة والمبغوضية، وأما الثاني؛ فلضيق قدرة المكلّف عن امتثالهما معاً، وعدم إمكان الترتب بينهما؛ بسبب وحدة متعلقهما.

س: ماهي الثمرة العملية للقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي؟

ج: ثمرته: دخول الدليلين المكلفين للأمر والنهي في باب التعارض، ويقدم

دليل النهي على دليل الأمر؛ لانّ اطلاق النهي شمولي، واطلاق الأمر بدلي، واطلاق الشمولي اقوى، ومثاله: حرمة الغصب ووجوب الصلاة، إذا قلنا بامتناع اجتماعهما في الصلاة الواقعة في المغصوب، فيحصل التعارض بين دليليهما؛ لامتناع ثبوت جعلهما معاً، وبتقديم دليل النهي تبطل الصلاة في المغصوب.

الباب الرابع: المفاهيم

١ـ معنى كلمة المفهوم

س: ما معنى كلمة (المفهوم)؟

ج: تطلق كلمة (المفهوم) على ثلاثة معاني:

١ـ المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه، فيساوي كلمة (المدلول)، سواء كان مدلولا لمفرد أو جملة سواء كان مدلولا حقيقيا أو مجازيا.

٢ـ ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم وإن لم يكن مدلولا للفظ، فيعم المعنى الاول وغيره.

٣ـ مايقابل المنطوق، وهو اخص من الاولين.

س: ما المقصود من «المفهوم» في المقام؟

ج: المقصود ما يقابل المنطوق[١].

س: ما هو تعريف المفهوم والمنطوق؟

ج: المفهوم «هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق».

---

(١) فالمنطوق في اللغة واللفظ وفي الاصول هو معنى.

المنطوق «هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق».

٢. النزاع في حجية المفهوم

س: ما معنى النزاع في حجية المفهوم؟

ج: أن النزاع هنا في الحقيقة إنما هو في وجود الدلالة على المفهوم أي في اصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها ـ وبعبارة اوضح.

النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجيته بعد فرض حصوله.

٣. أقسام المفهوم

س: ما هو مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة؟ أتي بمثال لهما؟

ج: المفهوم الموافقة: ومثاله قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما اف﴾[١].

فإنه مع ا ستظهار حرمة التأفف والتزجر من الوالدين يفهم العرف ثبوت الحرمة لموضوع اخر أو قل لمتعلق اخر ـ وهو الشتم والضرب، وذلك بالاولولية القطعية، وواضح أنه لانحتاج لاثبات ذلك الى مقدمة خارجية بل أنه بمجرد استظهار الحكم من الاية الشريفة يفهم العرف أن هذا الحكم ثابت لموضوع آخر هو شتم وضرب الابوين.

المفهوم المخالفة ومثاله: اذا كان الحكم في المنطوق هو الحرمة، يكون الحكم في المفهوم مخالفا له، وهو الحلية، كقولنا: اذا لم تذك الشاة

---

(١) الاسراء: ٢٣.

فلا تأكل لحمها، فإن حكم المنطوق هنا هو حرمة اكل لحم الشاة اذا لم تذك، وحكم المفهوم هو حلية اكل لحم الشاة اذا ذكيت.

الأول: مفهوم الشرط تحرير محل النزاع

س: ما هو محل النزاع في مفهو م الشرط؟

ج: ما يكون الشرط فيها ومتعلقه غير متساوقين في الوجود بالشكل المذكور في المثال المتقدم بل هما مختلفان فقد يوجد الموضوع ولا يوجد الشرط كما في المثال: عن جاءك زيد فاكرمه، فزيد الذي هو الموضوع غير مساوق في وجوده لوجود الشرط الذي هو المجيئ.

فهذه الجملة يكون الحكم فيها مرتبطا سلبا وايجابا بالشرط ـ وليس بالموضوع كما هو الحال في النحو الاول ـ فإن وجد الشرط وجد الحكم، وإن انتفى.

وهذا النحو ـ أي الثاني من الجمل الشرطية هو محل النزاع والكلام بين الاصوليين في دلالة الجملة الشرطية على مفهوم أي في الدلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

س: ما المراد من قول «نوع الحكم»؟

ج: أي لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه، أو احد قيود الموضوع سواء كان للقضية مفهوم، ام لم يكن.

المناط في مفهوم الشرط

س: هل القاعدة في المسببات المشتركة هي التداخل أو عدم التداخل؟

ج: قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «والقاعدة فيها ايضا عدم التداخل».

س: ما هو مقتضى الاصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب والمسببات؟

ج: في الشك تداخل الاسباب هو التداخل وفي الشك في تداخل المسببات هو عدم التداخل.

الثاني: مفهوم الوصف

س: ما المراد من الوصف في مفهوم الوصف؟

ج : والمراد من الوصف في كلامه مايعم النعت والحال والتمييز وغيرها مما يكون قيدا لموضوع التكليف.

س: هل في وصف الربائب باللاتي في الحجور في قوله تعالى ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾[1] مفهوم؟

ج: فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقا، لأن الوصف المذكور في الاية وارد مورد الغالب، فمعيشة الربيبة في حجر زوج امها امر غالبي، وما دام

---

(١) سورة النساء: ٢٣.

غالبيا فلا يثبت له المفهوم منه الاختصاص فلا يثبت له المفهوم كما هو واضح.

س: بين وجه عدم ثبوت المفهوم للوصف عند المصنف؟

ج: قال المصنف رحمه الله إن الظاهر من الوصف ـ لو خلي وطبعه من دون قرينة ـ انه من قبيل الثاني، أي أنه قيد للموضوع لا للحكم فيكون الحكم من جهته مطلقا غير مقيد؛ فلا مفهوم للوصف.

س: ما دليل المثبتين وما الجواب عنه؟

ج: الدليل الاول: أنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه[1].

الجواب عليه: أن الفائدة غير منحصرة برجوعه الى الحكم.

وكفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به.

الدليل الثاني: إن الاصل في القيود ان تكون احترازية.

الجواب عليه: معنى الاحترازية اخراج الافراد الفاقدة للوصف عن تحت شخص الحكم لا سنخه والمفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه.

الدليل الثالث: إن الوصف مشعرة بالعلية، فيلزم اناطة الحكم به[2]

الجواب عليه: أن هذا الاشعار وإن كان مسلما، الا أنه ما لم يصل الى

---

(١) أي لزوم اللغوية على عدم القول بالمفهوم.

(٢) الغريب من المصنف انه في مقام الجواب سلم بالاشعار قال أنه مشعر صح لكن الاشعار ليس هو الظهور لأن الحجة نابعة للنص أو انها نابعة للظاهر وغير الظهور والنص ليس بحجة والاشعار لا يصل الى حد الظهور فلا يكون حجة.

حد الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

الدليل الرابع الاستدلال بالجمل التي تثبت دلالتها على المفهوم، مثل قوله ﷺ: «مطل الغني ظلم» صحيح البخاري: ٣، ٨٥.

الجواب عليه: إن ذلك على تقديره[١] لا ينفع، لأنا لا نمنع من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم احيانا لوجود قرينة، وإنما موضوع البعث في اقتضاء طبع الوصف لو خلي ونفسه للمفهوم. وفي خصوص المثال نجد القرينة على اناطة الحكم بالغني موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم: أن السبب في الحكم كون المدين غنيا، فيكون مطلبه ظلما، بخلاف المدين الفقير لعجزه عن اداء الدين فلا يكون مطلبه ظلما.

الثالث: مفهوم الغاية

س: ما هو مفهوم الغاية؟

ج: مفهوم الغاية: هو الجملة المشتملة على مغيى وغاية الدالة على الحكم بالانتفاء عن الغاية وما بعدها.

ويراد بالغاية ـ هنا ـ التحديد الذي تعطيه ادوات الغاية في اللغة مثل: الى وحتى.

فمثلا في الاية التالية: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ﴾[٢] اداة الغاية هي: الى والغاية: الليل، والمغيى هو الصوم، وحكمه هو الوجوب.

---

(١) أي على تقدير دلالتها على المفهوم.

(٢) البقرة: ٧٨.

س: ما هي الاقوال في دخول الغاية في حكم المغيى وخروجه؟

ج: فالاقوال الواردة في المسألة خمسة:

الاول: دخول الغاية في المغيى مطلقا، أي سواء اكانت الغاية من جنس المغيى ام من غير جنسه، وسواء اكانت اداة الغاية: حتى ام الى.

الثاني: عدم دخول الغاية في المغيى مطلقا، سواء اكانت من جنسه ام لا وسواء اكانت اداتها هي حتى ام الى[١].

الثالث: التفصيل بين كون الغاية من جنس المغيى أو من غير جنسها، فإن كانت من جنسه مثل: اكلت السمكة حتى ـ أو الى ـ رأسها، و: صمت النهار الى الليل؛ فهي داخلة فيها.

وإن كانت من غير جنسه مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[٢]، و «كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه»[٣]؛ فهي غير داخله فيه[٤].

الرابع: التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد «الى » فلا تدخل فيه، مثل: «اكلت السمكة الى رأسها، وبين كونها واقعة بعد حتى؛ فتدخل نحو: اكلت السمكة حتى رأسها.

الخامس: التفصيل بين كون الغاية غاية فعل، مثل: سر من البصرة الى

---

(١) ذهب اليه المحقق الخراساني، السيد الخميني انظر: كفاية الاصول: ٢٠٩، ومناهج الوصول: ٢، ٢٤٤.

(٢) البقرة: ٢٨٠.

(٣) وسائ الشيعة: ١٢، ٦٠، الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٤) راجع شرح الكافية للرضي: ٢، ٣٢٦.

الكوفة؛ فهي داخلة فيه، وبين كونها غاية حكم كقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال...»؛ فلا تدخل فيه، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال»[1].

س: هل تدل الغاية على المفهوم ام لا؟ ما الدليل عليه؟

ج يقول المصنف ان مفهوم الغاية هو المرجح عندنا.

والدليل عليه إن المدرك في دلالة الغاية على المفهم كالمدرك في الشرط والوصف، فاذا كانت قيدا للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيها وراءها وأما اذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

وعليه: فما علم في التقييد بالغاية أنه راجع الى الحكم فلا اشكال في ظهوره في المفهوم مثل: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه نجس» وكذلك مثال: كل شيء حلال.

وإن لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها الى الحكم وأنها غاية للشبه الواقعة قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج الى البيان والقرينة.

الرابع: مفهوم الحصر

س: ما معنى الحصر؟ وما المراد منه في مفهوم الحصر؟

ج: لفظ الحصر يطلق على قسمين قصر موصوف على صفة مثل (وما محمد

---

(١) هذا التفصيل ذهب اليه المحقق الحائري قدس سره في درر الفوائد: ١، ١٧٤.

الا رسول)، وقصر الصفة على الموصوف من (لا فتى الا علي)

الثاني: هو المعنى اللغوي يشمل القصر وغيره وهو يشمل الا الاستثنائية من مثل ما جاء القوم الا زيد هذه الا تفيد الحصر وهو حصر حكم المجيئ للقوم الا زيد.

الاصوليين يريدون من لفظ الحصر المعنى اللغوي الشامل (الا) الاستنثائية.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته

س : ما هي اقسام (الا)؟ وايها يدل على المفهوم؟

ج: الاول: (الا) وهي تأتي لثلاثة جوه!

١ـ صفة بمعنى غير.

٢ـ استثنائية.

٣ـاداة حصر بعد النفي.

الثاني: وإيهما يدل المفهوم. الجواب استثنائية أو اداة حصر بعد النفي.

س: ما مقتضى الاصل فيما اذا شككنا في مورد أن كلمة (الا) استثنائية أو وصفية؟

ج: يقول المصنف فإن الاصل في كلمة (الا) أن تكون للاستثناء.

س: هل كلمة (إنما) تدل على الحصر؟

ج: نعم تفيد الحصر[1].

---

(١) ولم يذهب احد الى أنها لا تفيد الحصر الا الرازي في قوله تعالى: ﴿إنما وليكم الله ←

س: ما هي اقسام (بل) ؟ وايها يدل على المفهوم؟

ج: الاول بل تأتي على ثلاثة انحاء:

١: الاضراب عن خطأ أو سهو، كأن نقول:

قرأت خشبا بل كتابا.

٢ـ الاضراب للتأكيد والتقرير. كأن تقول: محمدﷺ نبي بل رسول.

٣ـ الاضراب للردع وابطال نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءهُم بِالْحَقِّ﴾[(١)].

الثاني: أنها تدل على المفهوم الحصري الثالث فقط.

الخامس: مفهوم العدد

س: ما هو مفهوم العدد؟

ج: يريد به الاصوليين: أن تدل جملة العدد المشتملة على تحديد وتقييد موضوعها بعدد معين ـ على انتفاء الحكم فيما عداه.

كما لو قيل: ﴿من صام ثلاثة ايام من كل شهر فله من الاجر كذا﴾، فإن المفهوم ـ هنا ـ هو عدم جواز صيام اكثر أو اقل من ثلاثة ايام.

س: هل للعدد مفهوم؟

ج: عدم الدلالة على المفهوم[(٢)].

→

ورسوله﴾ عندها قال أنها لا تفيد الحصر. انظر تفسير الرازي: ج١٢، ص٣٠.

(١) المؤمنون: ٧٠.

(٢) والدليل على عدم الدلالة على المفهوم هو التبادر والوجدان ولظهور الجملة من ان قوله
←

السادس: مفهوم اللقب

س: ما المراد من «اللقب» في مفهوم اللقب؟

ج: المقصود باللقب كل اسم ـ سواء كان مشتقا[١] أم جامدا[٢] وقع موضوعا للحكم، كالفقير في قولهم: «اطعم الفقير»، كالسارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[٣].

س: ما معنى مفهوم اللقب؟

ج: يريد به الاصوليين هنا دلالة جملة اللقب على نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم (اللقب).

س: هل اللقب يدل على المفهوم؟

ج: فنقول اتفقت الخاصة على أن الجملة اللقبية لا مفهوم لها ولم يخالف الا اهل الخلاف من العامة.

←

ان اقل الحيض ثلاثة لا تدل على انتفاء الحيض عن الاربعة وإن دلت على انتفاء الحيض عن الاثنين وهذا واضح لكل انسان اذا التفت الى وجدانه وعليه نتوصل الى أن العدد لا مفهوم له.

(١) ومثاله الاسم المشتق كالسارق والفقير.

(٢) ومثال الجامد: رجل، شجر.

(٣) المائدة: ٣٨.

خاتمة: في دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة

س: عرف الدلالة السياقية؟

ج: والمقصود بها: ان سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدر.

١. دلالة الاقتضاء

س: ما معنى دلالة الاقتضاء؟ أتي بامثلة لها.

ج: مثالها قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام»[1]، فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الاحكام والاثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة؛ لوجود الضرر والضرار قطعا عند المسلمين فيكون النفي للضرر باعتبار نفي اثاره الشرعية واحكامه. ومثله «رفع عن امتي ما لا يعلمون وما ا ضطروا اليه»[2].

٢. دلالة التنبيه

س: ما معنى دلالة التنبيه؟ اذكر بعض مواردها.

ج: الاول المراد من دلالة التنبيه او دلالة (الايماء) المراد هو دلالة اللفظ على معنى يلازم عرفا المعنى الموضوع له المعنى المدلول للالفاظ المدلول

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٧، ١٨، الباب ٩ من كتاب احياء الأموات، الحديث ١ و٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٠ من أبواب جهاد النفس، حديث ١.

عليها بحيث يكون سياق الكلام ظاهر في ارادة المعنى اللازم.

الثاني: في بعض الموارد.

المورد الاول: ما اذا اراد المتكلم بيان امر فنبه عليه بذكر مايلازمه عقلا او عرفا.

المورد الثاني: ما اذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم او شرطا او مانعا او جزءا، او عدم هذه الامور فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشيء علة أو واسطاً أو مانعا او جزءا او عدم كونه كذلك.

المورد الثالث: ما اذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل.

س: ما معنى دلالة الاشارة أتي بمثال من القرآن ومثال من غيره.

ج: الاول تعريفها ان يكون عندنا لازم لمعنى حال كون هذا المعنى اتي من كلام واحد او اتي من كلامين بشرط ان يكون اللزوم اما غير بين او انه بين بالمعنى الاعم فنقطع ان المتكلم غير قاصد له، هنا «عدم قصده» لأنه لازم تعريفه لا لأنه جزءا لتعريف.

الثاني: في مثال:

المثال الاول: دلالة الايتين على اقل الحمل، وهما آية ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾[1] ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[2]، فإنه يطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقي ستة اشهر

(١) الاحقاف: ١٥.

(٢) البقرة: ٢٣٣.

فيعرف أنه اقل الحمل.

المثال الثاني: لو صدر من المتكلم وجوب شراء اللحم قال اشتري اللحم وسكت يقول الاصوليين ان لاوجوب في ذي المقدمة دال على وجوب المقدمة في البيت فاذا قلبنا بالدلالة يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دال على وجوب المقدمة بدلالة الاشارة حال كون وجوب المقدمة لازم لوجود ذيها لزوما بينا الا أنه لزوم بين بالمعنى الاعم وهذا التلازم بين بالمعنى الاعم لأننا نعرف ان كان الانتقال من الملزوم الى اللازم بحاجة الى أن يذهب العقل لتوسط شيء فيكون بينا بالمعنى الاعم، هنا العقل لا ينتقل من وجوب شراء اللحم الى الذهاب الى السوق الا أن يمر بمقدمة وهي ان ينظر الى أن الذهاب الى السوق يتوقف عليه شراء اللحم.

الهجة الثانية: حجية هذه الدلالات

س: هل الدلالات الثلاث حجة ام لا؟

ج: فقط دلالة الاقتضاء والتنبيه حجة.

الباب الخامس: العام والخاص

س: ما المراد من العام والخاص؟

ج: العام اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له.

الخاص: الحكم الذي لا يشمل الا بعض افراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف أو انه اللفظ الدال على ذلك.

س: ما الفرق بين التخصيص والتخصص؟

ج: التخصيص هو اخراج بعض الافراد عن شمول الحكم العام، بعد ان كان اللفظ في نفسه شاملا له لولا التخصيص[١].

والتخصص: هو ان يكون اللفظ من اول الامر غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم[٢].

أقسام العام

س: اذكر اقسام العام وعرفها؟

ج: ينقسم العام الى ثلاثة اقسام باعتبار تعلق الحكم به:

١ـ العموم الاستغراقي: وهو أن يكون الحكم شاملا لكل الافراد ولكل منها وجوب خاص وعصيان خاص كـ (اكرم العلماء).

٢ـ العموم المجموعي: وهو أن يكون الحكم شاملا لكل الافراد بصورة مجموعية فيكون الحكم شاملا لكل فرد فرد بصورة تبادلية كـ (اكرم واحدا من العلماء).

---

(١) ومثاله: قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فهنا يوجد تخصيص، حيث خرج البيع الربوي حكما من البيع ويسمى بالخروج الحكمي.

(٢) ومثاله: اكرم العلماء العدول. فإن هذا لا يشمل الفساق ويسمى هذا بالخروج الموضوعي.

١. الفاظ العموم

س: الفاظ العموم ايها يدل على العموم بالوضع وايها يدل عليه بالاطلاق؟

ج: الاول: لفظه (كل) ومعناها نحو (جميع، كافة، تمام، أي، دائما) فدلالة على العموم بالوضع.

الثاني: الجمع المحلى باللازم والمفرد المحلى بها: وهي من الهيئات اللفظية كذلك الدالة على العموم كقولنا في الجمع: (أكرم العلماء) وقولنا في المفرد (اكرم العالم) ودلالتهما على العموم متوقف الا تكون (ال) عهدية، ودلالتها على بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

س: بين ما توهم صاحب القوانين، ومنشأ هذا التوهم، والجواب عنه؟

ج: الاول: التوهم فحاصل هذا التوهم ان (ال) بمعنى (كل) فاذا دخلت على الجمع مثل (العلماء) كانت بمنزلة (كل علماء) فتدل على استغراق هذا الجمع فلا يشمل المفردات ولا المثنيات انما يختص بالمجموعات.

فمن الواضح ان كلمة (كل علماء) بمعنى (كل جماعة من العلماء) فـ(العلماء) مثلها ومن هذا القبيل كل عالمين والعالمين فإن الاول يدل على استغراق المثنى والثاني (العلماء) كذلك فلا يشمل الافراد.

الثاني:: منشأ هذا التوهم: ان معنى الجمع الجماعة، كما أن معنى التثنية الاثنين فاذا دخلت اداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما اذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل

فرد فرد، وعلى التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن اداة العموم تفيد عموم مدخولها.

الثالث: الجواب عنه: ان الجمع يصدق على الثلاثة فصاعدا الى مالا نهاية فله مراتب ادناها الثلاثة واعلاها جميع الارقام وعليه فإن دخلت ال على الجمع ودلت على الاستغراق فمعناها تيين المرتبة العليا فيصبح معنى العلماء جميع الارقام في جنس علماء أي كل عالم عالم. وبهذا يتضح الفارق بين الجمع والمثنى فإن ليس له سوى مرتبة واحدة ترتفع ولا تنقص أي محدوده من جانب القلة ومن جانب الكثرة وهو عبارة عن الحاصل من ضم واحد الى واحد. فلا يمكن (ال الداخلة على المثنى ان تكون معينة لاحد مراتبه ضرورة ان لا مراتب له[١].

٢. المخصص المتصل والمنفصل

س: ما هو المخصص المتصل والمخصص المنفصل؟

ج : الاول: المخصص المتصل وهو : الذي يكون متصلا بالعام في كلام واحد مثاله قولك اكرم الفقير، الا الفاسق فان الفاسق مخصص للعام وهو متصل به فيؤلف مع العام كلاما واحدا.

الثاني: المخصص المنفصل وهو: الذي يكون منفصل عن العام ولا يكون معه في كلام واحد بل يكونان في كلامين منفصلين كقوله اكرم كل فقير ثم يقول لا تكرم الفقير الفاسق.

---

(١) المقدمات والتنبيهات: ج٢، ص١٩٢.

س: ما الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل من ناحية انعقاد الظهور في العموم؟

ج: ان في المتصل لا ينعقد للكلام ظهور الا في الخصوص وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير ان الخاص ظهوره اقوى فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر والنص على الظاهر.

٣. هل استعمال العامّ في المخصّص مجاز؟

س: ما هي الاقوال في استعمال العام في المخصص؟

ج: الاقوال في المسألة:

القول الاول: انه مجاز مطلقا[(١)] أي سواء كان المخصص متصل أو منفصل .

القول الثاني: انه حقيقة في المخصص المتصل ومجاز في المنفصل.

القول الثالث: انه حقيقة في المخصص المنفصل ومجازا في المتصل.

القول الرابع: بأنه حقيقة مطلقا[(٢)].

---

(١) هذا القول ذهب اليه من العامة: الغزالي والامدي ومن الامامية الشيخ الطوسي والمحقق وصاحب القوانين.

(٢) ذهب اليه اصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة من العامة واختاره الشيخ المفيد وكثير من المتأخرين كالمحقق الخراساني والمحقق النائيني.

س: ما هو مختار المصنف رحمه الله في استعمال العام في المخصص؟ وما دليله؟

ج: مختار المصنف: فإنه حقيقة مطلقا.

والدليل على مختاره: أننا نجد في مثل قوله القائل: «اكرم كل عالم الا الفاسقين»، ان كلمة (كل) قد استعملت فيما وضعت له وهو جميع ما اريد من مدخولها، والقائل بهذا القول لم يرد هنا جميع افراد العالم ثم خصص ذلك باخراج الفاسق منه بل كان المراد من اول الامر هو العالم غير الفاسق.

غاية الامر ان الدلالة على المدخول تارة يدل عليها بلفظ واحد، كما اذا قيل «اكرم كل عالم» واخرى يدل عليه باكثر من لفظ كما اذا جيء بالمخصص نحو: «اكرم كل عالم الا الفاسق» فأن (كل) تبقى تفيد الدلالة على شمول مدخولها وبعبارة ثانية: ان اداة العموم هي موضوعة لعموم مدخولها مطلقا سواء كان هذا المدخول مفردا كما في مثل «اكرم كل عالم» ام مركبا مثل «اكرم كل عالم عادل» فاداة العموم تبقى مستعملة فيما وضعت له في الحالتين.

وهذه الدعوى من الشيخ المصنف رحمه الله يمكن ان يستدل لها بالدليل التالي، وهو: ان كلمة (كل) لو لم تكن مستعملة في العموم لكانت مستعملة في التبعيض، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان ذلك: اما الملازمة فظاهرة لعدم وجود شق ثالث: في البين، واما بطلاق اللازم فيمكن الاستدلال له بامرين الاول: ضرورة وجود فارق بين كل و بعض في جملة الاستثناء فإنه يصح ان نقول: «اكرم كل العلماء الا الفاسقين» ولا يصح ان نقول « اكرم بعض العلماء الا الفاسقين»، لعدم عموم المستثنى منه.

الثاني: وجود الفارق بين كلمتي كل و بعض في تحديد الموضوع اذ هناك فرق بين قول القائل اكرم العلماء العدول وبين قوله اكرم بعض العلماء العدول فان الاول يدل على تحديد الموضوع الواجب اكرامه وهو العلماء العدول بينما الثاني لا يحدد حيث لا يعلم من هو البعض الذي يراد اكرامه، وعليه لا يستقيم وضع (بعض) محل (كل) في المقام. فاذا عرفنا هذا، علمنا أن كلمة (كل) ما زالت مستعملة في العموم، وهو المطلوب.

٤. حجية العام المخصص في الباقي

س: بين مسألة حجية العام المخصص في الباقي؟

ج: لتوضيح المسألة: لو قال المولى «كل ماء طاهر» ثم خصص هذا العلم بدليل متصل أو منفصل بأن قال (الا المتغير بالنجاسة) فيكون مراد المولى (كل ماء طاهر الا ما تغير بالنجاسة فهو نجس) ثم شككنا باستثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة من دون تغيير فهل هذا الفرد داخل في عموم العام أي حجية العام في الباقي فنحكم بطهارته أو لا غير داخل في عموم العام أي عدم حجية العام في الباقي؟

س: ما هي الاقوال في مسألة حجية العام المخصص في الباقي؟

ج: اما الاقوال فهي:

القول الاول: التفصيل بين المخصص المتصل، فيكون العام حجة في الباقي واما اذا كان المخصص منفصلا فليس العام بحجة في الباقي.

القول الثاني: عكس القول الاول بأن لو كان المخصص متصلا فلا يكون العام حجة أو لو كان المخصص منفصلا فالعام حجة في الباقي.

القول الثالث: العام حجة مطلقا أي سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا.

س: ما هو مختار المصنف في المسألة؟ وما هو دليله؟

ج: مختار المصنف القول: بالحجية في الباقي مطلقا.

والدليل عليه: انه العام لما لم يستعمل في معناه الحقيقي فعندها يحمل على معناه المجازي والمعاني المجازية متعددة لأنه يمكن ان يستعمل في تمام الباقي أو في بعض افراده والبعض متفاوت المراتب ايضا لكن يحمل على الاول لانه اقرب للمعنى الحقيقي واقعا وخارجا واذا حمل عليه فيكون اللفظ مستعملا في تمام الباقي فيكون حجة لأنه يكفي في الحجية استعماله فيه ولو على نحو المجاز وفيه ان استعمال العام في تمام الباقي وان كان خارجا اقرب الى المعنى الحقيقي لكنه لا يكفي ليكون قرينة على انه هو المراد لأن الاقربية التي تنفع في المقام هي الاقربية بحسب الانس الذهني الذي يخضع له قانون المجاز الا ترى ان لفظ الاسد يستعمل في الشجاع مجازا وفي النمر كذلك وهو اقرب للثاني واقعا وخارجا ومع ذلك يحمل على الاول مع عدم القرينة المعينة وذلك لأنه اقرب بحسب الانس الذهني.

٥. هل يسري اجمال المخصص إلى العام؟

س: ما الفرق بين الشبهة المفهومية والشبهة المصداقية؟

ج: ان الشبهة المصداقية تكون فيما إذا علم معنى اللفظ مثل العالم و المتقى وشك في مصداقه كما إذا شك في زيد أنه عالم أو جاهل والماء المطلق واضح المفهوم ولكن شك في كون هذا الماء مطلقا أو لا.

والشبهة المفهومية هي ما لم يوضح اصل المقصود كما إذا شككنا ان الفسق يتحقق بارتكان مطلق المعصية أو ارتكاب الكبيرة فقط.

أ. الشبهة المفهومية

س: اذكر اقسام الشبهة المفهومية وبين حكم كل من الاقسام؟

ج: الشبهة المفهومية والكلام يقع فيها في اربعة صور، والتقسيم باعتبار اتصال المخصص وانفصاله وباعتبار دوران الأمر بين الاقل والاكثر أو بين المتباينين.

الصورة الأولى: وهي فيما إذا كان الأمر دائر بين الاقل والاكثر وكان المخصص متصلا فإنه يسري إجمال الخاص إلى العام ومعه لا يمكن التمسك بالعام لادخال المشكوك وهو التغير التقديري في المثال واما سبب ذلك فلما علم من ان المخصص المتصل لا ينعقد له عموم أي ما يعم الخارج والباقي بل ظهوره الاستعمالي لا يكون الاعلى طبق القرينة المتصلة وهي مجملة بحسب الفرض.

بعبارة اخرى: لا ينعقد في المخصص المتصل عموم حتى يمكن الرجوع إليه في صورة الشك.

وأما الصورة الثانية؛ فيما إذا كان الأمر دائرا بين المتباينين مع كون المخصص متصلا وحكمه حكم الصورة الأولى لوحدة المناط.

وأما الثالثة وذلك إذا دار الأمر بين الاقل والاكثر وكان المخصص منفصلا فلا يسري إجمال الخاص إلى العام لما علمته من ان العموم ينعقد له ظهور ويكون الظهور الاستعمالي حاصلا وعندها يخرج عن دائرة العموم

الا ما علمنا خروجه أي ما كانت له جهة اقوى بنص أو ظاهر لذا اخرجنا افراد الخاص لكن المشكوك انه من الخاص لا حجة على خروجه فيبقى تحت عموم العام.

فضلا عن ان المراد الجدي يكون على طبق المراد الاستعمالي بحسب الأصل العقلائي عند الشك وهنا المراد الاستعمالي يشمل الفرد لامشكوك وهو الاكثر بلا اشكال فببركة التطابقي بين الأرادتين بحكم أن المراد الجدي كذلك يشمله.

اما الصورة الرابعة وهي إذا دار الأمر بين المتباينين وكان المخصص منفصلا فالاجمال يسري لكن لا لما ذكر في المتصل من انه لا ينعقد للعام عموم بل ينعقد له عموم لكن لما دار الأمر بين المتباينين فعندنا علم اجمالي في خروج الفرد الأول أو الثاني ومعه لا يمكن جريان أصالة العموم في أي منهما.

ولافرق بين هذه الصورة وبين سابقتها انه في سابقتها كان هنالك قدر متيقن خرج على كل حال عن حكم العام وشككنا في الاكثر لكن في هذه الصورة نشك بخروج الفرد الأول أو الثاني فلاحكم بخروج أحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واخراج الفردين معا أو عدم اخراجهما معاً مخالف للقطع.

فالنتيجة انه في الشبهة المفهومية يسري اجمالي الخاص إلى العام ولا يمكن التمسك بالعموم بادخال المشكوك الا مع كون المخصص منفصلا ومع دورانه بين الاقل والاكثر وهذا الكلام لم يذكر فيه خلاف بين الاعلام.

ب . الشبهة المصداقية

س: ما هو راي القدماء في الشبهة المصداقية وما دليلهم عليه.

ج: القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية[(١)].

وقد سيتدل على هذا القول بان أنطباق عنوان العام على المصداق المردد معلوم، فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجة اقوى، واما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاص حجة فيه، فلا يزاحم حجية العام.[(٢)].

س: ماهو مختار المصنف رحمه الله في الشبهة المصداقية؟ وما دليله عليه؟

ج: مختار المصنف: عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتصل والمنفصل معا.

الدليل: ان العنوان للعام بعد لاتخصيص لم يبقى على ما هو عليه بل اختصت حجيته واقعا بغير الخاص، فأكرم العالم ـ مثلا ـ بعد ورود لا تكرم الفاسق صارت حجيته مختصة واقعا بغير الفاسق، فيكون هناك حجتان واقعا: وجوب اكرام العالم غير الفاسق، وحرمة أكرام الفاسق، وحيث لم يعلم اندراج المشكوك في أي الحجتين، فكما لايكون حرمة اكرام الفاسق حجة في عدم اكرامه كذلك لا يكون وجوب اكرام العالم غير الفاسق حجة في

---

(١) نسبه إليهم المحقق العراقي في نهاية الافكار: ٢، ٥١١.

(٢) هكذا استدل لهذا القول المحقق العراقي في نهاية الافكار: ٢، ٥١٨.

وجوب اكرامه، فهو غير معلوم الاندراج[1].

س: ما الفرق بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل كذا الدوران بين الاقل والاكثر؟

ج: حاصل الفرق ان في الشبهة المفهومية كان العام ظاهراً في العموم وحجة فيه أي في شمول الحكم لجميع الاصناف فلا يرفع اليد عنه الا بمقدار الحجة المزاحمة والمزاحم وهو الخاص لم يكن حجة في المصنف لازائد فيبقى العام حجة فيه.

وهذا بخلاف العام في الشبه المصداقية فانه بعد تخصيصه لم يكن حجة الا في صنف معين المفروض الشك في دخول المصداق تحت هذا الصنف[2].

س: ما الفرق بين المخصص اللبي والمخصص اللفظي؟

ج: الفرق هو ان المخصص اللفظي توجد حجتان القاها المولى:

١ـ الحجة الأولى: حجية العام دون الفساق في اكرم العلماء الا الفساق.

٢ـ الحجة الثانية: حجية الخاص في قوله (لا تكرم الفساق).

وادخال الفرد المشكوك في فسقه وعدالته في احد الحجتين ترجيح بلا مرجح، بينما المخصص اللبي لا توجد له الا حجة واحدة فنتمسك بها إلى ان نعلم ونقطع بالمخصص.

---

(١) انظر هذا الجواب للمتاخرين في كفاية الأصول: ٢٢١.

(٢) المقدمات والتنبيهات ج٢، ص٢٦٤.

تنبيه: في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياً.

س: بين اراء الاعلام الثلاثة الشيخ الانصاري والمحقق الخراساني والمحقق النائيني في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبيا.

ج: توجد في المسألة ثلاثة اقوال تعرض إليها الشيخ في المتن:

١ـ قول الشيخ الانصاري يبدو ان الشيخ الاعظم هو أول من فتح الكلام في هذه المسألة وقد حكي عنه الذهاب إلى التفصيل بين العام المخصص باللبي فيكون حجة في الشبهة المصداقية مطلقا (أي سواء كان اللبي بمنزلة المتصل أو كان بمنزلة المنفصل)، وبين العام المخصص باللفظي فيكون غير حجة مطلقا[1].

٢ـ قول المحقق الخراساني قُدِّسَ سِرُّهُ وهو قول بالتفصيل: بين ما إذا كان المخصص اللبي واضحاً بدرجة البداهة بحيث لايحتاج إلى فحص ومقدمات، وهنا يصير المخصص اللبي المذكور بمنزلة المخصص اللفظي المتصل، فكما أنّه لاينعقد للعام معه ظهور في العموم كذلك الحال في محل الكلام، وبالتالي لايجوز التمسك بالعام بلحظ الفرد المشكوك من جهة عدم وجود ظهور في العموم ليتمسك به.

٢ـ قول المحقق النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ ان المخصص بما هو هو يستلزم حصر

(١) نسب هذا التفصيل إلى الشيخ الانصاري قُدِّسَ سِرُّهُ الشيخ النائيني في فوائد الأصول: ٥٣٦.

حجية العام في حصة خاصة من موضوعه ولازم ذلك عدم حجية العام في الشبهة المصداقية ولا فرق في ذلك بين المخصص اللفظي وبين المخصص اللبي، فكما ان الأول يستلزم حصر حجية العام في حصة خاصة من موضعه ولازم ذلك عدم حجية العام في الشبهة المصداقية فكذلك الثاني المخصص اللبي فانه يستلزم الحصر المذكور ولازمه عدم حجية العام في الشبهة المصداقية فالتفريق بين المخصص اللفظي وبين المخصص اللبي تفريق بلا مفرق.

والى هذا المعنى من قول المحقق النائيني قدس سره أشار الشيخ المصنف رحمه الله بقوله: ان المخصص اللبي سواء كان عقليا ضروريا يصح ان يشكل عليه المتكلم إلى قوله ولا يفرق في هذه الجهة بين ان يكون الكاشف لفظياً أو لبيا).

٦. لايجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصَص

س: هل يجوزالعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ام لا؟

ج: يقول المصنف عدم جواز الاخذ بالعام قبل الفحص واليأس.

س: ما هو مقدار الفحص الواجب عن المخصص؟

ج: أي يكون مقدار الفحص هو رجوع الاطمئنان العقلائي بكاشفية العام عن المراد الجدي وهو يتوقف على الاطمئنان العقلائي بعدم كون العام في معرض التخصيص ولعل ذلك يتوقف على تحصيل الاطمئنان بعدم وجود المخصص في الكتب التي بايدينا.

٧. تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

س: ما هو محل النزاع في المسألة تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده؟

ج: توضيح محل النزاع: مورد البحث هو إذا جاءنا عام وتعقبه ضمير يرجع إلى بعض افراد ذلك العام، بشرط ان يكون العام له حكم مستقل، وكذلك الكلام المشتمل على الضمير له حكم مستقل سواء كان العام والضمير في كلامين كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ ام في كلام واحد، كقوله: اكرم العلماء وواحدا من اصدقائهم) مع فرض عود الضمير إلى خصوص العدول منهم، فكانه قيل: (اكرم العلماء وواحد من اصدقاء العلماء العدول)[١].

س: ما هي ا لاقوال في مسألة تعقيب العام بالضمير؟ وما هو مختار المصنف رحمه الله؟

ج: الاول: في بيان الاقوال:

القول الاول: رجوع الاستثناء الى الجهة الاخيرة[٢].

القول الثاني: رجوع الاستثناء الى جميع الجمل[٣].

---

(١) المفيد في شرح اصول الفقه: ج١، ٢٩٢.

(٢) مبادئ الوصول: ١٣٦.

(٣) عدة الاصول للشيخ الطوسي: ١، ٣٢١.

القول الثالث: عدم رجوع الاستثناء الى أي من الجمل[١].

القول الرابع: التفصيل فاذا كان موضوع الجمل واحداً ولم يتكرر[٢].

الثاني في بيان ماهو مختار المصنف:

القول الرابع.

٨. تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة

س: ما هو محل البحث في مسألة تعقيب الاستثناء لجمل متعددة؟ آت بمثال لها؟

ج: مثاله لو قال المولى اكرم العلماء وضيف الهاشمي الا الفساق منهم، فالاستثناء ورد بعد جملتين اكرم العلماء وهي عام والجملة الثانية وهي ضيف الهاشميين ايضا عام فاذا يصدق على هذا الاستثناء أنه ورد عقيب عامين موجودين في الجملة فيقع النزاع في الا الفساق هل هو راجع الى الجملة الاخيرة فقط واذا كان راجعا الى الجملة الاخيرة فمعناه اكرم العلماء مطلقا وضيف الهاشميين الا الفساق منهم، أم أن هذا الاستثناء راجع الى الجمع فاكرم العلماء الا اذا كانوا فساقاً وضيف الهاشمين الا اذا كانوا فساق.

ثمرة هذا النزاع واضحة لأن الاستثناء إن رجع الى الاخيرة فقط فيجب اكرام العلماء مطلقاً فساق ام لا.

---

(١) الذريعة الى اصول الشريعة: ١: ٢٤٩.

(٢) والقائل المحقق الخراساني في الكفاية: ٢٧٤.

٩. تخصيص العام بالمفهوم

س: بين محل النزاع في مسألة تخصيص العام بالمفهوم؟

ج: يقول الشيخ المصنف رحمه الله أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطق أو المفهوم الموافق وقع الكلام في أنه اقوى من ظهور العام، فيقدم عليه؟ أو ان العام اقوى، فهو المقدم، أو انهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم احدهما على الاخر، أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات.

س: بين الاقوال في المقام واذكر الحق منها.

ج: بيان الاقوال:

الاول: بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم[(١)].

الثاني: بتقديم المفهوم.

الثالث: بعدم تقديم احدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملا[(٢)].

والحق أن المفهوم لما كان اخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفا على المراد من العام.

١٠. تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

س: هل يجوز تخصيص عمومات القرآن بغير الواحد أم لا؟

ج: ذهب المصنف الى جواز ذلك.

---

(١) وهذا القول منسوب الى ابي العباس بن سريج. راجع ارشاد الفصول: ١٦٠، واللمعة ٣٤.

(٢) ذهب اليه المحقق الخراساني في الكفاية: ٢٨٣.

س: بين صور العام والخاص من ناحية تاريخ صدورها واذكر احكامها مستدلاً؟

ج: في المسألة صور خمسة:

الصورة الاولى: أن يكون العام والخاص معلومي التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفا، فهنا يحمل الامر على التخصيص لتخلف شرطي النسخ فلا مجال لتوهمه قطعا.

الصورة الثانية: أن يكون العام والخاص معلومي التاريخ مع تقديم العام، فهنا إما أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام، فهنا يحمل الامر على التخصيص لتوفر شرط التخصيص الاول أو أن يكون ورود الخاص بعد العمل بالعام فهذه الصورة من اشكل الصور كما عبر عنها المصنف قدس سره لكن الاولى فيما العمل على التخصيص، وإن لم يتوفر فيها شرط التخصيص الاول، والوجه في ذلك هو أن اصالة العموم تحتاج الى مؤنة زائدة اكثر من ظهور العموم، وإن كان من الممكن التمسك بها لكن الاولى هو أن التخصيص عند ورود عن طريق الدليل المنفصل كشف عن المراد الواقعي بحسب الشرط الثاني للتخصص وليس لاصالة العموم ظهور في الكشف عن الحكم الواقعي.

الصورة الثالثة: أن يكون العام والخاص معلومي التاريخ مع تقديم الخاص. فهنا نفس الصورتين في الصورة الثانية تأتي هنا ايضا فأما أن يكون ورود العام قبل وقت العمل بالخاص، فهنا يعمل الامر على التخصيص لتوفر شرطه الاول، وأما أن يكون العام واردا قبل وقت العمل بالخاص، فهنا العمل على التخصيص اولى بنفس البيان السابق من جهة أن اصالة العموم ليس لها

ظهور في المراد الجدي، فنحتاج الى مؤنة زائدة فيكون التخصيص اولى.

الصورتان الرابعة والخامسة: أن يكون العام والخاص مجهولي التاريخ أو احداهما مجهولا فالعمل هنا ايضا على التخصيص بنفس البيانات السابقة فلا حاجة الى التطويل(١).

الباب السادس المطلق والمقيد وفيه ست مسائل:

المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيد

س: ما تعريف المطلق والمقيد؟ أتي بمثال لكل منهما(٢).

ج: تعريف المطلق: «هو اللفظ الدال على شائع في جنسه» مثال: حينما

---

(١) انظر شرح اصول المظفر: ج١، ص١٠٦.

(٢) فائدة: الفرق بين العام والمطلق؛ هو ان (المطلق) يدل على الماهية من دون قيد (الوحدة)، ويدل على معنى شايع في جنسه سواء كان في المفرد كاسم الجنس وعلم الجنس والنكرة أو في الجملة كاطلاق صيغة افعل؛ حيث يقتضي اطلاقها كونها واجبا عينيا لا كفائيا، وتعيينيا لا تخييريا ونفسيا لا غيريا والمراد من تنوع توسعة بحسب جنسه بأن يصح، ارادة أي فرد شأنا من افراد شأن من افراد جنسه، وبهذا الفارق العام، فإنه ارادة جميع الافراد من معنى العام بما وسع لا أي فرد شأنا من افراد المعني بل لابد من ارادة جميع الافراد من معنى العام فـ (العام يدل على الماهية مع قيد الكثرة، ويفارق العام ايضا من حيث أن شمول الاطلاق احوالي وشمول العام افرادي، فاذا قال: «اكرم العالم» يشمل حال كونه فقيرا وغنيا أو جانبا أو قاعدا، وأما شمول اكرم العلماء فإنما هو لكل فرد من العلماء هذا من حيث التعريف بين العام والمطلق. وأما أي لفظ عام بحيث يراد به جميع الافراد وأي لفظ يدل على معنى شايع في جنسه بحيث يصح ارادة أي فرد شأنا لا جميعا، فهذا بعهدة اللغة والاصطلاح والعرف.

تقول: اعتق رقبة أن المطلوب وهو الرقبة فالمراد هو عتق رقبة واحد لكن هذه الرقبة شائعة في افراد جنس الرقبة وطبيعة الرقبة على أن يكون المطلوب فرد واحد وهذا الفرد انما هو فرد شائع وليس بمعين.

تعريف المقيد: «هو اللفظ الدال على غير شائع».

مثال يقال: اكرم جارك فإنه يفيد كل جار مهما كان معتقده، ولكن اذا قيل: اكرم جارك المؤمن»، يفهم منه أنه تقيد الاكرام لوصف الايمان فلا يصح أن يكرم غير المؤمن من الجيران.

المسألة الثانية: الاطلاق والتقييد متلازمان

س: التقابل بين الاطلاق والتقيد من أي قسم من أقسام التقابل؟

ج: يقول الشيخ المصنف رَحِمَهُ الله إن التقابل بين الاطلاق والتقيد من باب تقابل الملكة وعدمها[١].

س: ما معنى قول الاصولين أن التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل بين الملكة وعدمها؟

ج: التقابل بين العدم والملكة: والملكة اسم يدل على وصف ينبغي أن يوجد في شيء مثل الزواج، والعدم اسم يدل على خلو الشيء من الوصف الذي ينبغي أن يوجد فيه مثل العزوبة، ومن امثلة الملكة والعدم البصر

---

(١) ذهب السيد الخوئي قول بين التقابل بالضدين.

محاضرات في اصول الفقه: ٢، ١٧٣. وهذا الرأي هو الرأي المشهور الى زمان سلطان المحققين قُدِّسَ سِرُّه لاحظ: اجود التقريرات: ١، ١١٢.

والعمى والنطق والاكمه.

س: بيّن الفارق بين العموم والاطلاق من حيث إفادة كل منهما للشمول والاستيعاب؟

ج: الفارق بينهما: أن العموم يدل على الاستيعاب باللفظ، أي أن تكثر الحكم فيه يلحظ في عالم الجعل الذي هو مدلول الدليل، وأما الاطلاق فانه يدل على الشمول بقرينة الحكمة، وتعدد الحكم فيه لايكون في مرحلة الجعل، بل في مرحلة المجعول وفعلية الحكم.

المسألة الثالثة: الاطلاق في الجمل

س: ما الوجه في عدم شمول البحث لاطلاق الجمل؟

ج: يقول المصنف: ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار ان ليس هناك ظابط كلي لمطلقاتها وإن كان الاصح أن بحث مقدمات الحكمة يشملها وقد بحث عن اطلاق بعض الجمل في مناسباتها، كاطلاق صيغة (افعل) والجملة الشرطية ونحوها.

المسألة الرابعة: هل الاطلاق بالوضع؟

س: هل الاطلاق في اسماء الاجناس وما شابهها بالوضع أو مقدمات الحكمة؟ ما قول القدماء وما قول المتأخرين؟

ج: يوجد اتجاهان في المسألة:

الاتجاه الاول: وهو الاتجاه السائد قبل سلطان العلماء قُدّسَ سِرّهُ والمنسوب الى المشهور من متقدمي اصحابنا الاصوليين[(١)].

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه السائد من سلطان العلماء[(٢)] الى اليوم - يقول إن الاطلاق مستفاد من مقدمات الحكمة.

١. اعتبارات الماهية

س: بين الاعتبارات الثلاثة للماهية، ومثل لكل منها.

ج: اقول: حاصل ما ذكره المصنف رَحِمَهُ الله أن الماهية كماهية انسان مثلاً اذا قيست الى صفة خارجه عنها كالعلم يكون لها ثلاثة لحاظات.

اللحاظ الاول: أن تلحظ هذه الماهية مقيدة بوجود تلك الصفة فيها فيكون الحاصل هو مفهوم (الانسان العالم).

اللحاظ الثاني: ان تلحظ هذه الماهية مقيدة بعدم وجود تلك الصفة فيها فيكون الحاصل هو مفهوم (الانسان غير العالم).

اللحاظ الثالث: ان تلحظ هذه الماهية دون ان يلحظ معها أي من القيود فيكون الحاصل هو مفهوم (الانسان).

ثم أن الماهية باللحاظ الاول تسمى بالماهية بشرط الشيء وباللحاظ الثاني تسمى الماهية بشرط لا.

---

(١) انظر فوائد الاصول: ١، ٢: ٥٦٤، نهاية الافكار ١، ٢: ٥٦٠.

(٢) سلطان العلماء: هو السيد الجليل الحسين بن رافع الدين محمد الحسيني قُدّسَ سِرّهُ المتوفي ١٠٦٤هـ.

وباللحاظ الثالث تسمى الماهية لا بشرط[1].

س: ما الفرق بين (اللا بشرط القسمي)، و(اللا شرط المقسمي)

ج: (اللا بشرط المقسمي) هو ما يكون مقسما لكل من (لا بشرط) و (بشرط لا) و (بشرط شيء) فهو الماهية القابلة للانقسامات وقد تقدم أن الماهية تنقسم الى مطلقة ومخلوطة ومجردة الاولى منها مهية اللا بشرط والثانية بشرط شيء والثانية بشرط لا وقد تقدم معانيها وقيل أن كلي الطبيعي هي الماهية التي تكون مقسما للمطلقة والمخلوطة والمجردة وقد تقدم معانيها.

(واللا بشرط القسمي) هو الماهية التي لوحظ فيها كونها لا بشرط واللا بشرط المقسمي لم يلحظ فيها حتى لحاظ أن الماهية كذلك بل لوحظت مهملة مجملة من حيث الاطلاق والتقيد فهي الماهية المهملة والمبهمة ومن هذا القبيل كلي الطبيعي الذي وقع الكلام في وجوده على ما ذهب اليه السبزواري وذهب آخرون الى أنه من قبيل اللا بشرط القسمي كما أن الاطلاق عند المشهور الماهية المرسلة في ضمن جميع الخصوصيات هو من قبيل اللا بشرط القسمي.

وجعل الفرق بين اللا بشرط المقسمي بالاعتبار مما لا وجه له كما أن ارجاع اللا بشرط القسمي الى بشرط لا أو بشرط شيء لا وجه له ايضاً.

واسماء الاجناس عند المشهور موضوعة للماهية اللا بشرط القسمي وعند سلطان العلماء رحمه الله موضوعة للماهية المقسمي المحفوظة مع بشرط لا وبشرط القسمي والمقسمي عند تقييد الماهية فإنه بناء على كون الشيء من

---

(١) المقدمات والتنبيهات: ج٢، ص ٤٠٠.

اللا بشرط القسمي يلزم المجازية عند التقييد فإن التقييد يضاد الاطلاق وأما اذا كان على نحو اللا بشرط المقسمي لا يلزم المجازية عند تقييد الماهية لأنها لوحظت مجملة من الاطلاق والتقييد كما من اسماء الاجناس عند بعض، لأنها عند بعض بنحو اللابشرط المقسمي فلا يلزم المجازية عند التقييد بخلاف قول المشهور فإنها بنحو اللا بشرط القسمي فيلزم المجازية مثلا اذا قلت اكرم رجلا عالما يلزم المجازية على قول المشهور في اسماء الاجناس وعلى بعض لا يلزم المجازية.

س: ما الفرق بين الماهية المهملة و (اللا بشرط المقسمي)؟

ج: أن الفرق بين الماهية المهملة واللا بشرط المقسمي؛ اذ الاول عبارة عن ملاحظة الماهية من دون التفات الى ما هو خارج عن ذاتها، والثاني عبارة عن ملاحظ الماهية مع الاعتبارات الثلاثة.

وكونها ـ أي الماهية باللحاظ الثاني ـ لا بشرط بالنسبة الى الاعتبارات الثلاثة، وذلك بكونها مقسما لها، والمقسم لا بد وأن يكون لا بشرط بالنسبة الى خصوصيات الاقسام، والا فلا يكون ساريا فيها.

ولذا تكون الماهية باللحاظ الاول (أي الماهية المهملة التي لوحظت غير مقيسة الى الغير) مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة للا بشرط المقسمي (التي لوحظت مقيسة الى الغير)، وتكون قسمية لها، وهي بهذا المعنى لا يصح أن تكون مقسما لها؛ اذ لا يصح أن يكون الشيء مقسما لاعتبارات نقيضة.

٢ـ اعتبارات الماهيّة عند الحكم عليها

س: بين اعتبارات الماهية عند الحكم عليها، ومثل لكل منها؟

ج: يمكن ملاحظة الماهية على نحوين:

الاول: أن تلحظ في ذاتها بغض النظر عن قياسها مع شيء اخر في هذا الخلط في صورتين:

الاولى: أن يكون الحكم بالعمل الاولى، وذلك كما في الحدود التامة، كقولنا: الانسان حيوان ناطق.

الثانية: أن يكون بالحمل الشائع، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها، كالجنس وحده أو الفصل وحده، فنقول الانسان حيوان أو: الانسان ناطق.

وفي كلا الصورتين يكون النظر الى الماهية مقصورا على ذاتياتها غير متجاوز فيه الى ماهو خارج عنها، وهذا المعنى لا كلام لنا فيه.

الثاني: ان تلحظ مقيسة الى شيء آخر خارج عن مقام ذاتها وذاتياتها.

فإنه لابد أن تكون ـ الماهية ـ معتبرة باحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة (بشرط شيء بشرط لا، لا بشرط)؛ اذا يتحمل ان يخلو الواقع من احدهما ولا معنى لاعتبارها باللا بشرط المقسمي، لما تقدم من أنه ليس له تعينا مستقلا في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.(١)

---

(١) انظر الظفر بمطالب اصول الفقه: ج٢، ص٤٠٠.

س: ما الجواب عن الاشكال بأن الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، فلو تقيدت الماهية باحدها عند ما تؤخذ موضوعة للحكم لبطلت القضايا.

ج: رد المصنف هذا الاشكال بجوابين نقضي وحَلي:

أما النقضي يقول هذا الاشكال لو صح فلا معنى لاختصاصه بالماهية اللا بشرط المقسمي فنجره الى الماهية المهملة لأنها اذا اردنا ان نحكم عليها بذاتها وذاتياتها يشترط أن تكون الماهية بما هي هي وأنت حكمت على الماهية الملحوظة بما هي هي فاقد اللحاظ جزء المعنى مع انكم تقولون بوجود القضايا الخارجية والحقيقية في هذا القسم لأن المستشكل يؤمن ان القضايا الحقيقية الخارجية في الماهية المبهمة موجودة.

أما الجو اب الحلي يقول صح يشترط اللحاظ فتلاحظها مقترنة بوجوده أو تلاحظ ولم تقرنها لا بوجوده أو عدمه الا ان اللحاظ جزء المعنى الموضوع له (اللفظ لان اللحاظ مصحح للحمل وهنالك فرق بين كونه جزء المعنى الموضوع وبين انه مصحح، لأن الحمل هو حكم من المتكلم فان كان حكم فالنفس لابد ان تتصور الحكم كي تحمل والا النفس لا يمكن لها ان تحمل المجهول المطلق لان المجهول المطلق حال كونه فيه ابهام مجهوليته لا تتعلق بها النفس حتى تحمله النفس، فاذا المحمول لا بد من تصوره حتى تتعلق به النفس لما تتعلق وتتوجه اليه تقول هذا الذي تصورته حتى تتعلق به النفس لما تتعلق وتتوجه اليه تقول هذا الذي تصورته احمله على المعنى المتصور في الموضوع وانما حملت ذات معنى المحمول على ذات المعنى الموضوع والذي صحح الحمل تصور

المحمول والموضوع.

وباعتبار ان هذا المعنى منهم قام المصنف واورد عليه مثل قال خذ الاستعمال كمثال تستعمل زيد في معنى ان لم تتصور اللفظ لا يصح لك ان تستعمله لأن الاستعمال حكم فلما استعملت لفظ في معنى حكمت على المعنى فلا بد من تصوره فاذا الاستعمال يستدعي التصور وليس هذا معناه انه استعملت اللفظ المتصور في المعنى المتصور وانما استعملت ذات الالفاظ في ذات المعنى والمصحح للاستعمال هو التصور.

اما استدلال المتأخرين فقالوا لو كان اسم الجنس موضع للطبيعة بشرط السريان لكن استعمال اسم الجنس في الفرد استعمال مجازي لان الفرد ليس فيه الطبيعة على نحو السريان مع اننا نرى بالوجدان ان استعمال اسم الجنس في الفرد ليس مجازا لأنه لو كان مجازا لكان محتاج الى وجود علقة مع اننا لا نلاحظها فاذا اسم الجنس لم يوضع للماهية على نحو السريان.

بعد ما تبين المقدمتين يريد المصنف ان يصل الى مسألة هو ان اسم الجنس لما وضعه الواضع لم تكن الماهية ملحوظة على نحو الماهية المبهمة لان اللفظ ليس ذات الماهية ولا ذاتي لها فاذا لا بد ان تكون ملحوظة على نحو اللا بشرط المقسمي.

٣. الأقوال في المسألة

س: بين اقوال العلماء في بيان ما وضع له اسماء الاجناس واذكر الراجح منها وسبب بطلان غيره.

ج: الحق ان في المسألة قولين، لكن الاختلاف في التصوير فضلا عن

المصطلحا واجب تعدد الاقوال وكثرتها الا انها في جوهرها ترجع الى قولين كما اشرنا هما في المسألة وهنا يشير المصنفقدس سره الى هذه الاختلافات.

القول الاول: اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة بحيث يكون الاطلاق قيدا للموضوع له واما التقييد فهو مجاز، وقد اختلفوا في تصوير هذا القول المنسوب الى ما قبل سلطان العلماءقدس سره على نحوين: الماهية (بشرط شيء)، (الماهية لا بشرط).

القول الثاني: اسم الجنس موضوع للماهية بما هي هي بحيث لا يكون الاطلاق قيد للموضوع له، فيكون الاطلاق والتقييد مجازا، وقد اختلفوا ايضا في تصوير هذا القول المنسوب ما بعد سلطان العلماءقدس سره انحاء اربعة.

(الماهية المهملة)، (الماهية اللا بشرط المقسمي)، (لا فرق بين الماهية المهملة والماهية اللا بشرط المقسمي)، (الماهية لا بشرط القسمي) لكن الموضوع له ذات المعنى المطلق وهو المتعين عند المصنفقدس سره وذلك لبطلان القول الاول بكلا تصويريه وبطلان الانحاء الثلاثة القول الثاني:

أما بطلان القول الاول: بحسب ما تقدم في الامر الثاني من لابدية حمل الماهية على امر خارج عن ذاتياتها كالوضع فانه محمول عليها ولا يمكن الاقتصار عليه مقام الذات.

وأما بخلاف الانحاء الثلاثة: بحسب ما تقدم في الامر الاول من التفرقة بين الماهية المهملة والماهية اللا بشرط القسمي فضلا عن عدم صلاحية اللا بشرط المقسمي لأن يكون المعنى الموضوع له لأنه مقسم وتحقيقه باعتبار تحقق اقسامه الثلاثة ولا تحقق مستقل له.

من هنا مختار المصنف قدس سره جامعا للقولين - ما قبل وبعد سلطان العلماء قدس سره حيث أن المعنى الموضوع له اسم الجنس هو الماهية بما هي هي لكن حيث الوضع يلاحظ الماهية المطلقة، الا اللهم الاختلاف في الحقيقة والمجاز لكنه لم يثبت[١]

المسألة الخامسة: مقدمات الحكمة

س: ما هي مقدمات الحكمة؟

ج: مقدمات الحكمة: والتي يكون وجودها معبرا عن ارادة الاطلاق من اسم الجنس فانه عند تواجدها يمكن استظهار ان المتكلم اراد الاطلاق من اسم الجنس، اذ لو كان مريدا للتقييد لنصب لذلك قرينة، فعدم نصبه قرينة على التقييد رغم افتراضه قادرا على ذلك يعبر عن عدم ارادته له ، اذ لو كان مريدا له ولم يذكره لكان ناقضا لغرضه والذي هو متصد لبيانه كما هو الفرض، ونقض الغرض خلف افتراض حكمة المتكلم. ومن مجموع ذلك يتم استظهار ارادة الاطلاق.

س: ما الاصل العقلائي فيما اذا شك في ان المتكلم في مقام البيان أو الاهمال؟

ج: واما عند الشك فذكر المصنف قدس سره انه يوجد اصل عقلائي يقول الاصل في كل متكلم ان يكون في مقام البيان.

---

(١) شرح اصول المظفر: ج١، ص١١٢.

تنبيهان:

س: بين ما ذهب اليه المحقق الخراساني في بيان مقدمات الحكمة تحقيقا؟

ج: ولتحقيق كلام[١] صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ ينبغي ان نعرف المراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب: وهو أن يفهم السامع من اللفظ الصادر من المتكلم ان بعض افراد الموضوع متيقن الارادة جدا بالنسبة الى باقي الافراد. وهذا مراد الخراساني رَحِمَهُ ٱللَّهُ اذ يوجد هناك قدر متيقن بحسب الخارج، والمراد منه ان يفهم السامع من اللفظ الصادر من المتكلم بالاستناد الى قرائن خارجية كون بعض الافراد متيقن الارادة جدا، فهذا لا يمنع عن التمسك بالاطلاق بخلاف الاول وهو في مقام الخطاب فهو مانع عن التمسك بالاطلاق.

لذا فان المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قسم القدر المتيقن الى نحويين يرجعان الى ما ذكرناه.

١ـ أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه بشرط أن يفهم السامع أنه تمام الموضوع، فهذا لا مانع منه عن التمسك بالاطلاق.

٢ـ أن يكون المتكلم في صدد بيان موضوع الحكم واقعا من غير دخل لفهم السامع أنه تمام الموضوع وهذا مراد الخراساني رَحِمَهُ ٱللَّهُ فاذا اطلق

---

(١) قال الشيخ الخراساني: «ثالثها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين فأنه غير مؤثر في دفع الاخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض...» الكفاية: ٢، ٢٦٤.

المتكلم ولم يبين أنه تمام الموضوع، فهنا يقال بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

س: هل انصراف[1] الذهن الى بعض مصاديق معناه أو بعض اصنافه يمنع من التمسك بالاطلاق وإن تمت مقدمات الحكمة؟

ج: أقسام الانصراف:

الاول: انصراف يتيقن معه بعدم كونه مرادا بالخصوص.

الثاني: انصراف قوي مشهور ولكن لا يعلم معه بتحقق ارادة الخصوص.

الثالث: انصراف يستظهر منه أن المتكلم ارادة بالخصوص.

أما القسم الاول: فلا يضر بالاطلاق جزما كما هو واضح.

وأما القسم الثاني: فيضر بالاطلاق لأن الانصراف موجود ويحتمل أن يكون قرينة على التقييد فيكون الكلام محتفا بما يصلح للقرينة مما

---

(١) فائدة ما هو الفرق بين الانصراف من اللفظ، وبين القدر المتيقن في مقام التخاطب والمحاورة؟ الجواب: الانصراف من اللفظ لا ينفك عن اللفظ الا اذا جائت قرينة على خلفه فيبقى المعنى محفوظا ومنصرفا دائما من اللفظ، مثلا: لو فرضنا أن لفظ الاسد متى ما يطلق ينصرف الى الرجل الشجاع. فإن هذا الانصراف يحصل دائما في جميع المقامات.

وهذا بخلاف القدر المتيقن في مقام المحاورة والتخاطب، فإنه يختلف بحسب مقام المحاورة ينصرف الى القدر المتيقن. ففي مثال: اكرم العالم. تارة: ينصرف الى العالم العادل باعتباره قدرا متيقنا في مقام الخطاب والمحاورة بأن قال: (قبل وجوب اكرام العالم وانصرافه الى العالم العادل): إن العلماء العدول هم اركان الدين مثلا، وينبغي اكرامهم. وتارة: ينصرف الى العالم الشجاع باعتباره قدرا متيقنا في مقام الخطاب والمحاورة.

يستوجب الاجمال فيكون الانصراف مانعا من تحقق الاطلاق ولكن ايضا لا تكون مقدمات الحكمة تامة لعدم ثبوت عدم القرينة المتصلة على التقييد.

وأما القسم الثالث: فيضر بالاطلاق جزما ولكن سبب مانعيته من الاطلاق هو أنه قرينة على التقيبا فلا تكون مقدمات الحكمة تامة.

المسألة السادسة: المطلق والمقيد المتنافيان

س: ما معنى التنافي بين المطلق والقيد؟

ج: معنى التنافي بين المطلق والمقيد أن التكليف في المطلق لا يجتمع مع التكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معا، أي انهما يتكاذبان في ظهورهما.

س: بين صور التنافي بين المطلق والمقيد واذكر حكم كل منها.

ج: يقول المصنف: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فإن المطلق والمقيد إما أن يكونا مختلفين في الاثبات أو النفي، وأما أن يكونا متفقين.

الصورة أن يكون المطلق والمقيد مختلفين في النفي والاثبات فهنا الحكم بالتصرف في ظهور المطلق بحمله على المقيد سواء كان الاطلاق - شموليا ام بدليا.

الصورة أن يكون المطلق والمقيد متفقين في الاثبات والنفي، فهنا الحكم فيما لو كان الاطلاق شموليا فالحكم فيه هو عدم حصول التنافي بينهما الا على القول بمفهوم الوصف وقد عرفنا عدم دلالته على المفهوم.

وإن كان الاطلاق بدليا فيكون الحكم فيه هو ترجيح التصرف في المطلق بحمله على المقيد.

الباب السابع: المجمل السابع المجمل والمبين وفيه مسألتان:

١. معنى المجمل والمبين

س: ما تعريف المجمل والمبين؟

ج: يقول الشيخ المظفر في تعريف المجمل: «أنه ما لم تتضح دلالته» ويقابله المبين أي (انه ما يتضح دلالته)[١].

س: اذكر خمسة اسباب من اسباب اجمال اللفظ، ومثل لكل منها.

ج: ١ـ يكون اجماله لكونه لفظا مشتركا ولا قرينة على احد معانيه، كلفظ «عين» وكلمة «تضرب» المشتركة المخاطب والغائبة.

٢ـ وقد يكون اجماله لكونه مجازا أو لعدم معرفة قوة الضمير فيه الذي هو من نوع «مغالطة المماراة» مثل قول القائل لما سئل عن افضل اصحاب النبي عليه السلام، فقال: «من بنته في بيته».

٣ـ وقد يكون الاجمال لاختلال التركيب كقوله:

ومامثله في الناس الا مملكاً ابو أمه حيٌّ ابوه يقاربه

٤ـ وقد يكون الاجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله تعالى:

---

(١) يقول الشيخ محمد جواد مغنية «المبين هو الذي لا تفتقر معرفة المراد منه الى تفسير وبيان، ويقابله المجمل، أي الذي تفتقر معرفة المراد منه الى بيان وتفسير» علم اصول الفقه في ثوبه الجديد: ص٢٣٤.

﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ﴾[١].

فإن هذا الوصف في الاية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي صلى الله عليه وآله من اصحابه، الا أن ذيل الاية ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[٢].

صالح لأن يكون قرينة على أن المراد بجملة ﴿والذين معه﴾ بعضهم لا جميعهم فتصبح الاية مجملة من هذه الجهة.

٥ـ وقد يكون الاجمال لكون المتكلم في مقام الاهمال والاجمال.

٢. المواضع التي وقع الشك في إجمالها

س: الاجمال في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾ من جهة لفظ «اليد» أو من جهة لفظ «القطع»[٣]؟.

ج: الاجمال من جهة لفظ «اليد».

س: ما هو المقدر فيما يلي؟

أ ـ قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[٤].

ج: يقدر كلمة «النكاح»

ب ـ قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾[٥].

---

(١) الفتح: ٢٩.

(٢) الفتح: ٢٩.

(٣) المائدة: ٣٨.

(٤) النساء: ٢٣.

(٥) المائدة: ١.

ج: يقدر كلمة «اكل».

ت ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا﴾[١].

ج: يقدر كلمة «ركوبها»

د ـ قوله تعالى: ﴿النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾[٢].

ج: يقدر كلمة «قتلها».

---

(١) الانعام: ١٣٠.

(٢) الفرقان: ٦٨.

المقصد الثاني
الملازمات العقلية

تمهيد

س: ما هو محل البحث في الملازمات العقلية؟

ج: محل البحث أحدهما: البحث في حجية الدليل العقلي أي فيما ادركه العقل هل هو حجة أو ليس بحجة؟

البحث الثاني: هل العقل يدرك أو لايدرك؟

١ـ اقسام الدليل العقلي

س: ما الفرق بين المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية؟

ج: إنّ احكام العقل تنقسم الى المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية:

الاول: ما كانت كلتا المقدميتن فيه عقليتين مثل قولنا: «العدل حسن بحكم العقل» و «كلما هو حكم به العقل، حسن بحكم الشرع» فـ«العدل حسن بحكم الشرع».

الثاني: ما كانت احدى المقدمتين فيه غير عقلية، كـ «حكم العقل بقطع المسافة عند وجوب الحج» وكذا الطهارة بالنسبة الى الصلاة والطواف وغيرهما من مقدمة الواجب سواء كانت المقدمة مقدمة الوجوب كالاستطاعة بالنسبة الى الحج أو مقدمة الواجب وتسمى مقدمة الوجودية أيضا كالطهارة بالنسبة الى الصلاة والسفر بالنسبة الى الحج.

٢ـ لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

س: لماذا سمّيت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

ج: وقد يخفى على الطالب لأول وهلة الوجه في تسمية مباحث الاحكام العقلية بـ «الملازمات العقلية»، ولا سيما في ما يتعلق بالمستقلات العقلية ولذلك وجب علينا أن نوضح ذلك، فنقول:

فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي وهما مثلا: الاولى: العدل يحسن فعله عقلاً.

وهذه قضية عقلية صرفة هي صغرى القياس.

وهي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمى «الاراء المحمودة».

وهذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادة واذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الثانية.

الثانية: كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعا. وهذه قضية عقلية ايضا يستدل عليها بما سيأتي في محله.

وهي كبرى للقياس ومضمونة منها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية وما يبحث عنه في علم الاصول هي هذه الملازمة.

ومن اجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية.

الباب الأوّل

المستقلات العقليّة

س: بين الامور الاربعة المتلاحقة التي هي المبحوث عنها في المستقلات العقلية؟

ج: وقع البحث هنا في اربعة امور متلاحقة:

الاول: الحسن والقبح ذاتيان ام شرعيان.

وهي من اهم المسائل في المقام وفيها الخلاف منذ القدم بين الاشاعرة والعدلية، وحاصل النزاع فيها ان الحسن و القبح هل يمكن ثبوتهما للفعل بما هو فعل أي بذاته من دون عروض أمر الشارع عليه وهو ما يعبر عنه بالحسن والقبح الذاتيين أم أن الحسن والقبح في الافعال بأمر الشارع ونهيه، فما أمر به أمر فعله فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح فيكون الحسن والقبح شرعيين.

الثاني: ادراك العقل للحسن والقبح

بناءاً على القول بثبوت الحسن والقبح الذاتيين البحث مرة اخرى عن امكان ادراك العقل لهذا الحسن والقبح من دون الاعتماد على أمر الشارع في ذلك وعلى فرض امكان الادراك هل يجوز الاعتماد على هذا الادراك بدون ترخيص من قبل الشراع ام لا. هذه المسألة هي نقطة الخلاف الاساسية بين الاصوليين وبين الاخباريين ثم انه بناء على امكان ادراك العقل للحسن والقبح يقع الكلام في ثبوت الملازمة بين حكمة الشرع وهذه هي

النكتة الخلافية الثانية بين الاخباريين.

الثالث: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

وبين الاصوليين حيث انكر الاخباريون هذه الملازمة واثبتها الاصوليون إلا من شذ كصاحب الفصول.

الرابع حجية الملازمة

بناءا على ثبوت الملازمة والقطع بأن الشارع يحكم بما يحكم به العقل يقع الكلام في حجية هذه الملازمة أي في حجيتها بالقطع أو انها ليس بحجة من باب امكان نفي الشارع لهذه الحجية مع نهيه عن الاخذ بحكم العقل والكلام في الرابع محله في مباحث الحجج.

الامر الأول: معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

س: اذكر معاني الحسن والقبح تفصيلا وبين المعنى الذي هو موضوع النزاع؟

ج: عن الحسن والقبح يستعملان في ثلاثة معان:

اولا: قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص. ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية[1] والمتعلقات للأفعال، فيقال مثلا «العلم حسن، والتعلم حسن» وضد ذلك يقال: «الجهل قبيح، واهمال التعلم قبيح» ويراد بذلك أن العلم والتعلم كمال للنفس وتطور في وجودها، وأن الجهل واهمال التعلم نقصان فيهما وتأخر في وجودها.

---

(١) لماذا الافعال الاختيارية فقط؟ لأجل إن الافعال الاضطرارية لا تتصف بالحسن والقبح.

ثانيا: وقد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفا بهذا المعنى ايضا للافعال[(١)] ومتعلقاتها من اعيان وغيرها.

فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل هذا الصوت حسن مطرب هذا المذوق حلو حسن... وهكذا.

ويقال في الافعال: نوم القيلولة حسن، الاكل عند الجوع حسن، والشرب بعد العطش حسن... وهكذا.

وكل هذه الاحكام لأن النفس تلتذ بهذه الاشياء وتتذوقها لملاءمتها لها.

وبضد ذلك يقال في المتعلقات والافعال: هذا المنظر قبيح . ولولة النائحة قبيح. والنوم على الشبع قبيح وهكذا وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فيرجع معنى الحسن والقبح ـ في الحقيقة ـ الى معنى اللذة والالم، أو فقل: إلى معنى الملائمة للنفس وعدمها، ما شئت فعبر فإن المقصود واحد.

ثالثاً: وقد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط. ومعنى ذلك: أن الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، وبعبارة اخرى إن الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، إي: أن العقل الكلي يدرك أنه ينبغي فعله، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم، أي: أن العقل عند الكل يدرك إنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه.

---

(١) يكون أعم من الاضطراري والاختياري.

وهذا المعنى ـ الثالث ـ هو موضوع النزاع.

س: ما واقعية[١] الحسن والقبح في معانيه؟ هل لها ازاء مطابق في الخارج أم لا؟

ج: فاعلم أن الحسن القبح بالمعنى الاول واقعيان وليس كذلك بحسب المعنى الثاني والثالث.

الامر الثالث: العقل العملي والنظري

س: ما الفرق بين العقل العملي والعقل النظري؟

ج: إن الفرق بين العقل العملي والنظري إنما هو بحسب الاختلاف فيما بين المدركات فإن كان المدرك (بالفتح) ما ينبغي أن يفعل و أن لا يفعل مثل حسن الاحسان وقبح الظلم فيسمى ادراكه عقلا عملياً وإن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم مثل قولهم: الكل اعظم من الجزء، ولا ربط له بالعمل فيسمى ادراكه عقلاً نظرياً.

---

(١) المراد بالواقعية ثبوت الصفة الحقيقية للحسن والقبح بحيث لا يتوقف ذلك على وجود من يدركه ومقابله عدم الواقعية بأن لا يكون له صفة حقيقية بل يتوقف ذلك على من يدركه نعم قد يكون له منشأ في الخارج أو فقل أن واقعية الحسن أن يكون الشيء في نفسه متصفا بالحسن ولا يتوقف هذا الاتصاف على شيء وعدم الواقعية هو أن لا يتصف الفعل بالحسن إلا بعد حصول شيء وهو الاعتبار الخاص من ادراك العقلاء في المعنى الثالث أو الملائمة كما في المعنى الثاني.

الأمر الرابع اسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

س: اذكر اسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح، وبين أيهما يدخل في محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين؟

ج: الاول: أن يدرك أن هذا الشي كمال النفس أو نقص لها، فإن ادراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للعلم بحسن فعله أو قبحه. وهذا الادراك يختلف فيه الداعي من خلال اختلاف الادراك لوقائع جزئية أو كلية فهنا نحوان من الادراك:

الادراك الجزئي[(١)]: وهذا النحو من الادراك خارج عن محل النزاع.

الادراك الكلي[(٢)] وهذا النحو من الادراك داخل في محل النزاع.

الثاني: أن يدرك ملائمة الشيئ للنفس أو عدمها اما بنفسه واما بما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلا للمصلحة أو دفعا للمفسدة، وهذا الادراك يختلف فيه الدافع من خلال اختلف الادراك لوقائع جزئية أو كلية، فهنا نحوان من الادراك كالنحوين المتقدمين في السبب الاول تماما لكن الاختلاف بالمصلحة والمفسدة النوعيتين:

الادراك الجزئي: وهذا النحو من الادراك خارج عن محل النزاع.

الادراك الكلي: وهذا النحو داخل في محل النزاع.

الثالث: ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح «الخلق الانساني»

---

(١) وهو ماكان الداعي اليه الكمال أو النقص الشخصي.

(٢) وهو ما كان الداعي اليه الكمال أو النقص النوعي العام.

الموجود في كل أنسان على اختلافهم في أنواعهم، نحو خلق الكرم والشجاعة، فإن وجود هذا الخلق يكون سببا لادراك أن افعال الكرم ـ مثلا ـ ما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها وأفعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها. وهذا السبب خارج عن محل النزاع.

الرابع: ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح «الانفعال النفساني»، نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والانفة والحمية والغيرة... الى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها انسان غالبا وهذا السبب خارج عن محل النزاع.

الخامس: ومن الاسباب «العادة عند الناس» كاعتيادهم احترام القادم ـ مثلا ـ بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لاجل ذلك بحسن القيام للقادم وأطعام الضيف، وهذا السبب خارج عن محل النزاع.

الامر الخامس: معنى الحسن والقبح الذاتيين

س: ما الفرق بين الحسن والقبح الذاتيين والحسن والقبح العرضيين؟

ج: الذاتيين وهو اتصاف الافعال بالحسن والقبح بلا توسط عنوان اخر[١].

العرضيين: وهو اتصاف الافعال بالحسن والقبح بتوسط عنوان اخر[٢].

س: ما هو رأي الاشاعرة في الحسن والقبح وما هو رأي العدلية؟

ج: الاشاعرة يقولون ان التحسين والتقبيح شرعيين.

العدلية يقولون ان التحسين والتقبيح عقليين.

الامر السادس ادلة الطرفين

س: ما هو ادلة الاشاعرة؟ وما الجواب عنها؟

ج: الدليل الاول: وهو اقوى ادلتهم يقول الاشاعرة ان الحسن والقبح لو

---

(١) فالعدل حسن بذاته ويوجب مدح فاعله فيستحيل أن يكون العدل قبيحا ، وكذلك الظلم فإنه قبيح بذاته ويوجب ذم فاعله فيستحيل أن يكون الظلم حسنا وهذا المعنى وهو المراد على أن نفسهم معنى العلية بالنحو المتقدم وهو عدم الاحتياج الى واسطة في الانصاف لا معنى العلية الاصطلاحي وهو التأثير فانها خارجة عن حكم العقلاء.

(٢) عرضي مقتضي لاتصافه بالحسن أو القبح، كما في الصدق فإنه قد يكون حسنا فيستحق فاعله المدح إن دخل تحت عنوان العدل، وقد يكون قبيحا فيستحق فاعله الذم إن دخل تحت عنوان الظلم، ويسمى الحسن والقبح (الحسن والقبح العرضيين)، وهذا المعنى هو المراد على أن نفهم معنى الاقتضاء بالنحو المتقدم وهو الاحتياج الى واسطة في الاتصاف لا معنى لاقتضاء الاصطلاحي وهو الايجاد فإنها خارجة عن حكم العقلاء.

كان مما يحكم به العقل لما كان هناك فرق بين هذا الحكم هنا وحكم العقل بأن الكل اعظم من الجزء. اما الصغرى فهي واضحة لأن كل منهما حكم عقلي، وكل منهما يصدق عليه الحكم وهم استثنوا نقيض التالي أي لو كان الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان هناك فرق..، أي نفوا الفرق بين حكمه هنا وحكمه في أن الكل اعظم من الجزء ولكن الفرق موجود فاستثنوا نقيض التالي، فالقياس استثنائي، وكل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي لابد أن ينتج نقيض المقدم، فينتج نقيض المقدم أن الحسن والقبح مما لم يحكم به العقل.

يقول المصنف اما صياغة هذا الدليل بشكله الصوري فهو على طبق القواعد المنطقية الا أن الكلام في المقدمة الاولى نقول في هذه المقدمة أن الملازمة بين المقدم التالي واضحة لانهم قالوا «ان الحسن والقبح ان كان مما يحكم به العقل لما كان هناك فرق...» وهذه هي الملازمة وهي محلها لأنه ليس في محلها لأنه ليس المدار على ان كل حكم للعقل يجب ان يكون من باب واحد.

والدليل لا يجب ان يكون من باب واحد ما عرفناه من أنه ليست جميع مبادئ الاقيسة من باب واحد، فبعضها مشهورات وبعضها وهميات وكل هذه مما يحكم به العقل ولا يلتمس العقل عليها دليلا من الخارج ولا تكون الجميع على مستوى واحد ومن باب واحد.

فهم اشتبهوا الآن قضية الكل اعظم من الجزء هي ضرورية ومن قسم الاوليات اما قضية الحسن والقبح فهي من المشهورات من قسم الاراء المحمودة فاذا كان كذلك فهو حكم في كل منهما الا ان القضيتين من

واديين فلا بد أن يكون هنالك خلاف.

ان المصنف قام وذكر جميع الفروق بين القضايا الاولية وبين المشهورات.

الفرق الاول: ان الأوليات الحاكم بها هو العقل النظري اما الاراء المحمودة الحاكم بها هو العقل العملي ولا بد ان يكون هنالك فرق في الحكم ما دام قد افترق الحاكم.

الفرق الثاني بينهما ان الاوليات لها واقع أي انها تحكي عن واقع فالعقل لما حكم ان الكل اعظم من الجزء هنالك واقع بخلاف الاقوال المشهورة والاراء المحمودة فانها لا واقع لها فالعدل حسن معنى الحسن انه مما ينبغي فعله أي كل عقل من حكم انها مما ينبغي فعله هذه الاراء ليست هي صفات واقعية موجودة في الواقع.

الفرق الثالث: ان الاوليات كلما يحكم بها العقل وان لم يؤدب على قبولها ولا بد من أن يؤمن بصدقها وان يقول ان الجميع يحكمون بها اما الآراء المحمودة ان لم يؤدب الانسان على قبولها لا يقول ان جميع العقلاء يحكمون انها مما ينبغي فعله. واذا كانت هنالك ثلاثة فروق فيكون العقل هو الذي حكم في كل من القضيتين لكن لا يشترط في الحكم ان يكون وادي واحد ما داما عقليين لو سلمنا وقلنا انه لا فرق بين الاوليات والمشهورات فانهم قالوا لو كان الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان هنالك فرق بين حكم العقل في هذه القضية وحكمه بأن الكل اعظم من الجزء مع ان الفرق موجود، والدليل على هذا لاستثناء ان في الاوليات لم يقع الخلاف وفي المشهورات وقع الخلاف على الاقل وقع بين العدلية

وبين الاشاعرة فنفس الخلاف يؤدي الى ان تكون المشهورات غير الاوليات ولهذا حكموا باستثناء نقيض التالي فقالوا بأن الفرق موجود.

نقول في الاوليات وقع خلاف بيننا وبين السفسطائين فانهم انكروا حتى البديهيات فيكون اللازم عندهم باطل فالعقل حكم في قضيتين وفي خلاف كل من هاتين القضيتين وقع خلاف فلماذا تقولون ان الفرق موجود بهما.

الدليل الثاني: ان الحسن والقبح لو كان مما يحكم به العقل للزم ان لايختلف الحكم ولوجب ان يبقى الى الابد، فالعقل ان نظر الى السماء وقال الماء سائل بحسب طبعه حكم عليه ويبقى حكمه الى الابد ولا يمكن ان يتغير ولذا يقولون لا معنى للتخصيص في احكام العقل.

وعليه يقولون مما لاشك فيه ان الكلام الموصوف بكونه صدق لو توقف على اهلاك نفس لاصبح قبيحا حينئذ يكون قد اختلف.

والجواب: ان كان حكمنا نحن ان هذا حسن أو قبح من القسم الاول بمعنى انه علة للحسن فهذا لا يتغير ويبقى حسن وان كان من الباب الثاني فنحن لم نحكم عليه بأنه حسن مطلقا وإنما حكمنا عليه ما دام مندرجا تحت عنوان العدل، فما اتصف بالضرر يكون نفس الاتصاف مخرجا له عن عنوان العدل، ولما اخرجه من تحت عنوان العدل ودخل تحت عنوان الظلم لا بد أن نحكم بقبحه وهنا لما حكمنا بقبحه لم نحكم بقبحه لكونه مندرجا تحت عنوان العدل كما حكمنا بحسنه حتى تقولون بالتفصيل وإنما حكمنا بقبحه لما اندرج تحت عنوان الظلم فهنا موضوع حكم العقل في الصورة الثانية وهو الصدق الضرري غير موضوع حكمه في الصورة الاولى أي في

الصدق غير الضرري، والتخصيص لابد فيه من وحدة الموضوع.

س: ما هي ادلة العدلية؟

ج: الدليل الاول: استدل العدلية على التحسين والتقبيح العقليين بـ: قيام الضرورة عند العقلاء على استقلال العقل بالحكم على مدح فاعل حسن وذم فاعل القبح بلا احتياج الى حكم الشرع لكن يرد عليه: بما تقدم في النقطة الاولى من حيث أن قيام الضرورة عند العقلاء على المدح والذم ترجع الى معنى الحسن والقبح بمعنى الملائمة أو عدم الملائمة للطبع وهو خارج عن محل النزاع في المسألة، اذ لا نزاع في حكم العقلاء بالمدح أو الذم اذا كان فيه كمال أو نقص للنفس لأن منشأه الملائمة للطبع وعدم الملائمة باعتبار ان الأفعال الحسنة تعد ملائمة للطبع فيقتضي فعلها جلب المصلحة بخلاف الافعال القبيحة فانها تعد منافرة للطبع فلا يقتضي فعلها جلب المصلحة ودفع المفسدة.

الدليل الثاني: استدل العدلية على التحسين والتقيح العقليين بـ: لا دليل على ثبوت استقلالية العقل بالحكم على حسن الافعال وقبحها.

وقد صور هذا الدليل بتصويرين:

١ـ بأن نفرض: أنه اذا امر الشارع بشيء أو نهى عنه فلا يكون حسنا أو قبيحا ما يمدح أو يذم فاعل الشيء المأمور به. ولا دليل على وجوب مدح الشارع أو ذمه الفاعل لذا فنقول بتوقف المدح أو الذم على ثبوتهما عقلا فتثبت استقلالية العقل. لكن يرد عليه كما عن بعض الاشاعرة.: لزوم المصادرة على المطلوب حيث ان الاشاعرة يقولون بان المدح والذم لا يجبان عقلا لأن المدح والذم غير واجبين في حسن الاشياء وقبحها اما

المستدل فاستدل على وجوب المدح والذم عقلا في اتصاف الشيء بالحسن والقبح، فجعل الدعوى عين الدليل فتحصل المصادرة على المطلوب. وعليه استحسن المصنف رحمه الله التصوير الثاني للخروج من هذا الاشكال.

٢ـ بأن نفرض: أنه اذا أمر الشارع بشيء أو نهى عنه فيجب طاعته شرعاً فنسأل عن ملاك وجوب طاعة الاوامر والنواهي الشرعية: هل الوجوب في الطاعة شرعي أو عقلي؟ فإن كان عقليا فتثبت استقلالية العقل، وإن كان شرعيا فيلزم التسلسل الباطل فلا بد لنا من القول بالوجوب العقلي الذي لا زمه القول باستقلالية العقل بالحكم على حسن الافعال وقبحها من دون حكم الشرع[١].

المبحث الثاني: ادراك العقل للحسن والقبح

س: هل يتمكن العقل من ادراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً أو لا؟

ج: والرأي المختار في المسألة هو استقلالية العقل بالحكم على حسن الافعال وقبحها.

---

(١) شرح اصول المظفر: ج٢، ص٣٠.

المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

س: اذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه؟ اذكر اقوال العلماء وبين دليل ثبوت الملازمة؟

ج: الاول: ثبوت الملازمة وقال المصنف والحق أن الملازمة ثابتة.

الثاني: القول في عدم ثبوت الملازمة وهو القول صاحب الفصول الغروية وكلام الاخباريين[١].

الثالث: في دليل ثبوت الملازمة بأن العقل اذا حكم بحسن شيء فبما أن الشارع عاقل ايضا بل سيد العقلاء ورئيسهم فيلزم أن يحكم هو ايضاً.

س: لو ورد من الشارع أمر في مورد حكم العقل هل هذا الأمر أمر مولوي أو امر ارشادي؟

ج: وقد قال الشيخ المظفر والحق أنه للارشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف الى الفعل الحسن واندفاع ارادته للقيام به، فلا حاجة الى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثا ولغوا بل هو مستحيلٌ؛ لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل وعليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الاوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيداً لحكم

---

(١) كذلك الشيخ العراقي في نهاية الافكار: ٣، ٣٧. والسيد الخوئي في مصباح الاصول: ٢، ٢٦.

العقل لا تأسيساً.

توضيح وتعقيب:

س: كيف يقع التصالح بين منكري الملازمة ومثبتها؟

ج: وعلى هذا التقدير:

١ـ فإن كان ما انكره صاحب الفصول والاخباريون من الملازمة، هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها اراء العقلاء بما هم عقلاء فإن انكارهم في محله وهم على حق فيه، لا نزاع لنا معهم فيه ولكن هذا امر اجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

٢ـ وإن كان ما انكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية ـ كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم ـ، فهم ليسوا على حق في ما انكروا ولا مستند لهم.

امكان التصالح بين الطرفين وعلى هذا:

فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الاخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما اوضحناه ولعله لا يأباه بعض كلامهم.

الباب الثاني

غير المستقلات العقليّة

المسألة الاولى: الاجزاء

س: ما هو الاجزاء؟

ج: الاجزاء: هو الاكتفاء بامتثال امر عن امر.

س: كيف تدخل مسألة الاجزاء في باب الملازمات العقلية؟

ج: أي لأن الكلام في الاتيان بكذا هل يلازمه عقلاً سقوط كذا ولا ريب أن هذا البحث في وجوه الملازمة أو عدمهما ليس من شؤون الالفاظ.

المقام الأول الأمر الاضطراري

س: ما السر في ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء في الأمر الاضطراري؟

ج: السر الأول: إن القول بعدم الاجزاء أي وجوب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه خلاف التوسعة والتخفيف التي هي ملاك الأوامر الاضطرارية لتحصيل ملاك الأوامر الأولية فيكون القول بالاجزاء مطابقا لمصالح الأوامر الاضطرارية وهي التوسعة والتخفيف تحصيلاً لمصالح الأوامر الأولية.

السر الثاني: التمسك بادلة الأوامر الاضطرارية وهي التي تقول أن اصحاب وذوي الاعذار يجوز أن يبادروا إلى فعلهم بغض النظر عن

المضطر اليه، من مثل ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّبًا﴾[1] فنتمسك باطلاقه ونقول المولى في مقام البيان أي في مقام بيان تمام ما يدخل في غرضه فلما بين وجوب التيمم فقط ولم يبين أي شيء آخر نستكشف أن أي شيء آخر غير داخل في غرضه لأنه لما كان في مقام بيان تمام الغرض فلو كان المولى غرضه مشتمل على التيمم وعلى اعادة الاختياري ولم يذكر اعادة الاختياري لكن مناقضا لغرضه ونقضه على خلاف الحكمة وهو قبيح على المولى، لما كان قبيح فنتمسك بهذا الاطلاق ونقول لو أراد المولى من هذا الدليل وجوب اعادة الأمر الاختياري بعد ثبوته في داخل الوقت أو قضاءه في خارجه اذا ارتفع العذر لكان عليه أن يقول فإن لم تجدوا ماءا فتيمموا اذا لم يرتفع العذر وإن ارتفع فعليكم بالوضوء فلما لم يأتي بهذا القيد نستكشف أنه لم يرد الإعادة لكن هنا لما استكشفنا بالاطلاق فالتمسك بالاطلاق ينفي الإعادة والقضاء.

السر الثالث: لو فقدنا هذه الأدلة كلها نقول نذهب الى الأصول العملية لأننا نكون فقدنا الأدلة الاجتهادية وهنا نقول الأصل العملي يقتضي عدم الإعادة لأنه بمجرد ما أتى المكلف بالفعل المطابق للمأمور به بالأمر الاضطراري بعد ارتفاع العذر نشك أنه ثبت عليه الأمر الاختياري ام لا فاذا احتملنا الاجزاء عن الاختياري نشك في ثبوت الفعل في الذمة فهنا نذهب إلى البراءة والاشتغال وهنا لا يأتي الاشتغال لأنه نحن نشك في اصل الثبوت فنحن هنا نشك في اصل وجوب شيء وهو موضوع البراءة.

---

(١) النساء: ٤٣. المائدة: ٦.

السر الرابع: إن القول بعدم الاجزاء يلزمه تحقق موضوع القضاء كما تقدم في تبعية القضاء الاداء وهو فوت الواجب في وقته فيجب القضاء أما بنفس الأمر بالاداء أو بامر جديد، ولا يصدق فوت الواجب في المقام لأن حالة الضرورة والعذر قد ارتفعت فلا يوجد امر باداء الواجب الاختياري في داخل الوقت فكيف يصح قضاءه في خارج الوقت وأما المبادرة إلى اداء الواجب الاضطراري لوجود ما يرخص للمكلف اداء الواجب الاضطراري تحصيلا للواجب الاختياري.

المقام الثاني الأمر الظاهر

س: ما المراد من الحكم الظاهري في المقام؟

ج: ان كل حكم ثبت ظاهراً عند الجعل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالامارات والاصول معاً، فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول.

وهذا المعنى العام هو المقصود هنا بالبحث، فالامر الظاهري: ما تضمنه الأصل أو الامارة.

المسألة الاولى: الاجزاء في الامارة مع انكشاف الخطأ يقيناً

س: لو كان الأمر الظاهري هو الامارة فهل يجزي الأمر الـواقعي مع انكشاف الخطأ يقينا؟ وعلى أي التقديرين ما الوجه في ذلك؟

ج: يقول الشيخ المظفر رحمه الله والمعروف عند الامامية عدم الاجزاء مطلقاً، في الاحكام والموضوعات.

س: لو كان الأمر الظاهري الأصل فهل يجزئ عن الأمر الواقع مع انكشاف الخطأ يقيناً؟ اذكر قول المتقدمين والمتاخرين.

ج: مختار المتقدمين بعدم الاجزاء في الأصول العملية[١].

ومختار المتأخرين بالاجزاء، ولكن ذلك في خصوص الأصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف[٢] وتحقيق متعلقه، كقاعدة الطهارة واصالة الحلية، واستصحابهما، دون الأصول الجارية في نفس الاحكام

المسألة الثانية:

الأجزاء في الاصول مع أنكشاف الخطأ يقيناً

س: ما هو منشأ ذهاب المتأخرين إلى الاجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً؟

ج: الدليل الذي استدل به المتأخرين على مدعاه أنه يقول عندنا أمر بالصلاة

---

(١) حكى عنهم الشيخ الانصاري في مطارح الانظار: ٢٨.

(٢) وذلك فيما اذا استصحبنا طهارة الماء المشكوك طهارته حينئذ: يتنقح لها موضوع التكليف، وهو طهارة الوضوء به.

ولما أمرني بالصلاة فيما بعد شرط الصلاة بشرط فا لا ورد من المولى قوله تعالى ﴿اقيموا الصلاة﴾، بما أن الصلاة ليست ماهية عرفية وإنما هي ماهية مخترعة، فلا يمكن أن يأمرنا المولى بالماهية المخترعة ثم يقول انتم فتشوا عنها فكما بين لنا لاوجوب فلا بد أن يبين لنا الماهية المخترعة، في مقام البيان لهذه الماهية لابد أن يبين جميع الاجزاء والشرائط ومن جملة الاشياء يبين الجزء ويقول لا صلاة الا بطهور وهذا دليل على أن الصلاة مشروطة بالطهارة وهذا الدليل يسمى دليل الاشتراط.

المسألة الثالثة الاجزاء في الامارات والاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة

س: لو كان الأمر الظاهري هو الامارة أو الأصل فهل يجزئ عن الأمر الواقعي مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة ام لا؟

ج: مختار المصنف عدم الاجزاء.

تنبيه في تبدل القطع

س: لو قطع المكلف بأمر خطأ، فعمل على طبقه ثم بان له يقينا خطوة فهل يجزئ أم لا؟

ج: المصنف يقول بالاجزاء.

وذلك لعدم وجود حكم ظاهري أو واقعي بل أن القطع المخطئ لا موجب له الا الأمر التخيلي لا الأمر الحقيقي.

المسألة الثانية مقدمة الواجب تحرير محل النزاع

س: ما هو محل النزاع في مقدمة الواجب؟

ج: النزاع هنا في الكبرى التي تنظم إلى تلك الصغرى (غير العقلية) يتألف منهما معاً دليل على اثبات صغرى الدليل العقلي، فالنزاع في الكبرى هو نزاع في الملازمة بين الوجوبين فهل أن العقل يحكم بالتلازم بين الوجوب الشرعي للصلاة وبين الوجوب الشرعي لمقدمة الصلاة؟

مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الاصولية

س: كيف تدخل مسألة مقدمة الواجب في باب الملازمات العقلية؟ ولماذا ادرجها الاكثر في مباحث الالفاظ؟

ج: ولعله لاجل هذا ادخلو هذه المسألة في مباحث الالفاظ وجعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص.

وهم على حق في ذلك، اذا كان القائل بالملازمة لا يقول بها الا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الاخص ولكن الأمر ليس كذلك.

[كون المسألة ذات جهتين]

إذن يمكننا أن نقول:

إن هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الاقوال فيها.

يمكن أن تدخل في مباحث الالفاظ على بعض الاقوال ويمكن أن تدخل في الملازمات العقلية على البعض الاخر.

ولكن لاجل الجمع بين الجهتين ناسب ادخالها في الملازمات العقلية

ـ كما صنعنا ـ، لأن البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة.

[غاية الأمر]أنه على احد الاقوال تدخل صغرى حجية الظهور، كما تدخل صغرى حجية العقل على القول الاخر تتمحض في الدخول صغرى حجية العقل.

ـ والجامع بينهما هو جعلها صغرى حجية العقل.

ثمرة النزاع

س: ما هي ثمرة النزاع في مقدمة الواجب عملية وعلمية؟

ج: وإن لم يكن لمقدمة الواجب ثمرات علمية إلا أنها لها ثمرات عملية ويكفي تأكيد الوجوب لأنه بعد ما حكم العقل بلابدية العقلية وحكمنا بوجود الملازمة بين الوجوب الشرعي لذي المقدمة والمقدمة فمعناه أن هذه المقدمة عليها حكمان حكم من العقل وحكم من الشرع، وهذا لازمه تأكيد الحكم، وهذه الثمرة كافية لأنه لا دليل على أن الشارع مهتم بهذه المقدمة إلا بثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بوجوب المقدمة، بالاضافة إلى ذلك فمبحث مقدمة الواجب له ارتباط بعدة ابحاث فارتبط بمبحث الشرط المتأخر ومبحث عبادية المقدمات والمقدمات المفوتة وهذه من أهم المسائل التي يحتاجها الاصولي إن أراد الدخول إلى عالم الفقه، هذا بالاضافة إلى أن البحث عن اصل الملازمة آخر ما شغل بال الاصولي والذي يشغل بال الاصولي تلك المسائل الاخرى التي ارتبطت بمبحث مقدمة الواجب.

١ـ الواجب النفسي والغيري

س: ما تعريف الواجب النفسي والغيري؟

ج: الواجب النفسي بما وجب لنفسه لا لواجب آخر.

الواجب الغيري: ما وجب لواجب آخر.

س: كيف يدفع الاعتراض على تعريف الواجب النفسي بأنه يلزم كون الشيء تحله لنفسه:

ج: إن معنى (ما وجب لنفسه) ليس العلية والمعلولية أي أن الشيء ليس علة لنفسه حتى يلزم منه محذورها الدور الباطل بل معنى الوجوب نفسي هو أن وجوبه استقلالي غير تابع لوجوب غيره بعكس الوجوب الغيري الذي يعني أن وجوبه غيري وتبعي تبعاً لوجوب غيره فيندفع محذور الدور.

٢ـ معنى التبعية في الوجوب الغيريّ

س: اذكر معاني التبعية في الوجود، وبين المعنى المقصود منها في الوجوب الغيري.

ج:المعنى الأول: الوجوب العرض: أن يكون معنى الوجوب التبعي هو الوجوب بالعرض ومعنى ذلك أنه ليس في الواقع إلا وجوب واحد حقيقي ـ وهو الوجوب النفسي ـ ينسب إلى ذي المقدمة أولاً وبالذات، والى المقدمة ثانيا وبالعرض، وذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى فيما يقال: «المعنى وموجود باللفظ» فإن المقصود بذلك أن هناك وجوداً

واحداً حقيقياً ينسب إلى اللفظ أولاً وبالذات، والى المعنى ثانياً وبالعرض.

المعنى الثاني: الوجوب الاستقلالي: أن يكون معنى التبعية صرف التأخر في الوجود، فيكون ترتب الوجوب الغير على الوجوب النفسي نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الاخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثا مستقلا، ولكنه بعد البعث نحو ذيها ، مرتب عليه في الوجود، فيكون من قبيل الأمر بالحج المرتب وجودا على حصول الاستطاعة، ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

المعنى الثالث: الوجوب العلي: أن يكون معنى التبعية ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدمة على وجهٍ يكون معلولا له و منبعثاً منه انبعاث الاثر من مؤثره التكويني، كانبعاث الحرارة من النار.

المعنى الرابع: الوجوب التوصلي: أن يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ولكن لا بمعنى أنه معلول له، بل معنى أن الباعث للوجوب الغيري ـ على تقدير القول به ـ هو الوجوب النفسي باعتبار أن الأمر بالمقدمة والبعث نحوها إنما هو لغاية التوصل إلى ذيها الواجب وتصليه، فيكون وجوبها وصلة وطريقا إلى تحصيل ذيها، ولولا أن ذاها كان مراداً للمولى لما اوجب المقدمة.

ويشير إلى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيري بأنّه: «ما وجب لواجب آخر»، أي لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل اليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمة ـ على تقدير القوية ـ هو تحصيل ذيها الواجب وهذا المعنى هو المقصود في الوجوب الغيري.

٢. خصائص الوجوب الغيريّ

س: ما هي خصائص الوجوب الغيري؟

ج: الخاصة الاولى: إن الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي له لا اطاعة استقلالية له، وإنما اطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذي المقدمة، بخلاف الواجب النفسي، فإنه واجب لنفسه ويطاع لنفسه.

الخاصة الثانية: إنه بعد أن قلنا انه لا اطاعة استقلالية للوجوب الغيري، وإنما اطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذي المقدمة، فلا بد الا يكون له ثواب على اطاعته غير الثواب الذي يحصل على اطاعة وجوب ذي المقدمة. ولذا نجد أن من ترك الواجب بترك مقاماته لا يستحق اكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسي، لا أنه يستحق عقاباتٍ متعددة بعدد مقدماته المتروكه.

الخاصة الثالثة: إن الوجوب الغيري لا يكون إلا توصليا أي لا يكون حقيقته عباديا، ولا يقتضي في نفسه عبادية المقدمة، اذ لا يتحقق قصد الامتثال على نحو الاستقلال، كما قلنا في الخاصة الاولى: أنه لا اطاعة استقلالية له، بل إنما يؤتي بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذيها واطاعة أمر ذيها، فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذيها.

الخاصة الرابعة: إن الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقاً واشتراطا، وفعلية وقوة قضاء لحق التبعية، كما تقدم ومعنى ذلك: أنه كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدمة فهو شرط في وجوب المقدمة، وما ليس بشرط لا يكون شرطاً لوجوبها، كما أنه كلما تحقق وجوب ذي المقدمة

تحقق معه وجوب المقدمة. وعلى هذا قيل: يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدمة قبل تحقق وجوب ذيها؛ لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، اولاستحالة حصول المعلوم قبل حصول علته بناء على أن وجوب المقدمة معلوم لوجوب ذيها.

٤ـ مقدمة الوجوب

س: ما الفرق بين مقدمة الوجوب وبين مقدمة الواجب أتي لكل منهما بمثال

١ـ مقدمة الواجب: وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب أي ما يتوقف عليها متعلق الحكم أي ما يتوقف عليها الحكم ومثال المقدمة الوجودية فهو الحج بالنسبة إلى النائي، فاذا وجب عليه واراد أن يحقق الحج خارجاً فالحج مشتمل على الوقوفين وعلى الاعمال في مكة، فلو أراد أن يحقق هذه الاعمال خارجاً حال كونه نائياً فيتوقف ايجاد هذه الاعمال على قطع المسافة فتكون هذه الاعمال مقدمة لوجود الحج لأن اعمال الحج بحسب وجودها تتوقف على هذه العمل من السفر وقطع المسافة.

٢ـ مقدمة الوجوب: وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب أي ما يتوقف عليها الحكم ومثال المقدمة الوجوبية الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، فلا يثبت في ذمة المكلف إلا اذا احرز الاستطاعة، وهذا الوجوب لما توقف على الاستطاعة بحسب وجوده فحينئذ تكون الاستطاعة معد له، لأن المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها الشيء وجوداً، والوجوب شيء بحسب وجود متوقف على الاستطاعة.

والفرق بين الوجوب والواجب هو أن الوجوب يعني الحكم، والواجب يعني متعلق الحكم، فيكون الواجب فعلا متعلقا به الوجوب فيحكم العقل بلزوم صدور الفعل من المكلف امتثالا لذلك الوجوب.

س: ما السر في عدم دخول مقدمة الوجوب في محل النزاع؟

ج: يقول الشيخ المظفر رحمه الله والسر واضح، لأنه اذا كانت المقدمة الوجوبية مأخوذة على أنها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فإنه خلف[1]، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لاجل الحج، بل أن اتفق حصول الاستطاعة، وجب الحج عندها وذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام: «اقض ما فات كما فات»[2]؛ فإنه لا يجب تحصيله لاجل امتثال الأمر بالقضاء بل إن اتفق الفوت وجب القضاء.

---

(١) بيان ذلك: أن المقدمة الوجوبية ـ كما مر في ما يتوقف عليه وجوب الواجب، بأن يكون شرطاً لوجوب الواجب، واذا انتفى الشرط ينتفي المشروط فلا وجوب للواجب قبل وجود المقدمة الوجوبية حتى يجب تحصيلها، وأما بعد وجود المقدمة الوجبية فوجوبها تحصيل الحاصل ومثاله: الاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج؛ فإنه لا وجوب للحج قبل الاستطاعة حتى يجب تحصيلها، وأما بعد وجودها قبله معنى الوجوب تحصيلها؛ لأنه تحصيل للحاصل، وذلك لأنها اخذت مفروضة الوجود في الخارج في مقام الجعل، فلا يعقل ايجابها من هذه الناحية.

(٢) الكافي:٣، ٥٤.

٥ـ المقدمة الداخلية

س: ما الفرق بين المقدمة الداخلية والمقدمة الخارجية؟

ج: المقدمة الداخلية: وهي الاجزاء الداخلية في ماهية المركب، كالصلاة فاجزائها الداخلية كالتكبير والركوع والسجود داخلة في المركب. فوجود الصلاة متوقف على وجود اجزاءها الداخلية.

المقدمة الخارجية: وهي الاجزاء الخارجة عن ماهية المركب، كالصلاة فاجزائها الخارجية كالوضوء والقبلة والمكان خارجة عن المركب.

٦ـ الشرط الشرعي

س: ما تعريف المقدمة العقلية والمقدمة الشرعية؟

ج: المقدمة العقلية: هي كل امر يتوقف عليه وجود الواجب توقفاً واقعيا يدركه العقل بنفسه من دون استغاثة بالشرع كتوقف الحج على قطع المسافة.

المقدمة الشرعية: هي كل أمر يتوقف عليه الواجب توقفا لا يدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاة على الطهارة، واستقبال القبلة.

س: بين اراء العلماء في أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي أو لا؟

ج: القول الأول: [من المحقق النائيني] أن هذه المقدمة الشرعية لا يصح

جريان النزاع فيها.

القول الثاني: [مختار المصنف والمحقق الاصفهاني] أن الشرط الشرعي يدخل في محل النزاع في مسألة مقدمة الواجب.

٧ـ الشرط المتأخر

س: ما المراد من الشرط المتأخر؟ اذكر مثالاً له.

ج: الشرط المتأخر: وهو الشرط الذي حدث وجوده بعد زمان وجود المشروط المنقضي وجوده. ويمكن التمثيل له بعقد الفضولي بناء على الكشف تكون اجازة المالك موجبة لنفوذ العقد من حيث وقوعه، فتكون الاجازة المتأخرة مناطاً في نفوذ ما وقع من عقد في زمن متقدم بمعنى أنّ الشارع اعتبر نفوذ العقد متحققاً من أول وقوع العقد متى ما تحققت الاجازة المتأخرة، فتكون الاجازة من الشروط الراجحة للحكم.

س: ما هي الاقوال في امكان الشرط المتأخر وعدمه؟

ج: القول الأول: يوجد القول باستحالة الشرط المتأخر إن منشأ القول باستحالة الشرط المتأخر كما هو مختار صاحب الفصول ومن تبعه نقله المحقق العراقي نهاية الافكار[1] ـ يرجع إلى تقسيم الشروط، شروط عقلية: وهي التي يحكم العقل بتوقف الواجب عليها والشروط الشرعية: وهي التي يحكم بها الشرع لتوقف الواجب عليها.

القول الثاني: القول بامكان المتأخر: إن منشأ القول بامكانية الشرط

---

(١) نهاية الافكار: ١، ١٨١.

المتأخر هو منع قياس الشرط الشرعي بالشرط العقلي، فالشرط المتأخر مستحيل في العقليات لكنه ممكن في الشرعيات.

س: ما هو بيان المحقق النائيني رحمه الله في توجيه إمكان الشرط المتأخر؟

ج: قال المحقق النائيني: إن الكلام: تارة يكون في شرط المأمور به، وأخرى في شرط الحكم، سواء كان تكليفيا، أم وضعيا.

أ ـ أما في شرط المأمور به: وهو الواجب حيث تقدم في علاقة القيد والمقيد أن منشأ اخذ قيد في الواجب هو تحصيص الواجب إلى حصتين: حصة مقيدة، وحصة غير مقيدة والمطلوب هو الحصة المقيدة (تقيد الصلاة بالطهارة) فهذا التحصيص كما أمكن في الشرط المقارن كذلك يمكن في الشرط المتقدم، كتقييد الصلاة بالاستقبال، والشرط المتأخر، كتقييد البيع الفضولي بالاجازة الكاشفة.

لذا فالمولى يجعل الحكم على الصفة المقارنة وليست متقدمة أو متأخرة نعم اذا كان القيد الشرعي راجعا إلى تحصيص الواجب واقعا وتكوينا فهذا يعني التأثير الواقعي للمتأخر في المتقدم، فيرجع حينئذ الشرط الشرعي إلى الشرط العقلي، وهو مستحيل للزوم وجود المعلول بلا علة.

ب ـ وأما في شرط الحكم: وهو الوجوب حيث أن قيود الحكم في مقام الجعل ـ أما المجعول فمسكوت عنه ـ يراد منهما جعل الحكم مقيدا ومشروطاً بوجودها للماضي اللحاظي والذهني والتقديري أي كون الشرط مفروض الوجود، وبهذا جعل فلا محذور في اخذ الشرط في الحكم سواء كان شرطا متقدما ام مقارنا ام متأخراً، حيث أن فعلية الواجب المقيد بشرط

متأخر تكون على فرض حصول الشرط، وذلك نظير الواجب المركب التدريجي الحصول فإن الحكم فيه مأخوذا بنحو لحاظي وتقديري حيث ان فعلية الجزء الأول من الواجب المركب التدريجي تكون على فرض حصول جميع الاجزاء كما أن فعلية باقي الاجزاء من الواجب المركب التدريجي تكون على فرض حصول الجميع.

فتحصل أن شرط الوجوب هو تصور ولحاظ الشرط وليس نفس الشرط والتصور يقارن الوجوب وليس متقدما أو متأخراً عنه.

فمحل القول: أن الشرط المتأخر ممكن بل واقع.

٨ المقدمات المفوتة

س: ما هي المقدمات المفوتة؟ ولم سميت بالمقدمات المفوتة؟

ج: تعرف المقدمات المفوتة: بالمقدمات التي لو لم يؤت بها قبل زمان وجوب ذي المقدمة للزم عدم امكان الاتيان بذي المقدمة في وقت وجوبه. مثل الحج فإن زمن وجوبه في الثامن من ذي الحجة لزم عدم امكان الاتيان بالحج في هذا الوقت. وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم ـ «المقدمات المفوتة»، باعتبار أن تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدم.

س: بين الفرق بين الواجب المعلق والمشروط؟

ج: والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو:

أن التوقف في المشروط، للوجوب وفي المعلق، وللفعل وعليه لا

مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذيها[١].

س: كيف حاول صاحب الفصول تصحيح تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب في المقدمات المفوتة؟ وما وجه ضعف هذه المحاولة؟

ج: اشكال المصنف

نقول:

١ـ على تقدير امكان فرضه تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب.

٢ـ فإن فرض رجوع القيد إلى الواجب ـ لا إلى الوجوب ـ، يحتاج إلى دليل ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذيها لا يكون وحده دليلا على ثبوت الواجب المعلق.

لأن الطريق في تصحيح وجوب المقدمة المفوتة لا ينحصر فيه، كما سيأتي بيان الطريق الصحيح.

س: كيف حاول الشيخ الانصاري تصحيح تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب في المقدمات المفوتة؟

ج: ما نسب إلى الشيخ الانصاري رحمه الله: رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادة[٢] ـ وإن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة ـ سواء كان الشرط هو الوقت، أو غيره كاستطاعة للحج والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف.

---

(١) الفصول الغروية: ٧٩.

(٢) مطارح الانظار: ٤٩.

توضيح: القول برجوع القيد إلى المادة ومعنى ذلك: أن الوجوب ـ الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات ـ مطلق دائما غير مقيد بشرط أبداً وكل ما يتوقع من رجوع القيد إلى الوجوب، فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة.

غاية الأمر:

١ـ أن بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمة حكم ما لو كان شرطاً للوجوب.

٢ـ وبعضها لا يكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلا إلى الواجب لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد. نتيجة رجوع القيد إلى المادة وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائما فعليا قبل مجيء وقته وشأنه في ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا فرق بينهما في الموقتات بالنسبة إلى الوقت فاذا كان الواجب استقبالياً فلا مانع من وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها.

س: ما هي المحاولة المنسوبة إلى المحقق الخراساني لتصحيح الشبهة المذكورة؟

ج: وما نسب إلى المحقق الخراساني أن الوقت شرط للوجوب، لا للواجب ـ كما في المحاولتين الاوليين ـ ولكنه ما خوذ فيه على نحو الشرط

المتأخر[1]. وعليه:

فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب، نظير القول بالمعلق، فيصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها لفعلية الوجوب قبل زمانه، فتجب مقدمته.

س: بين ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني في تصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذيها؟

ج: أن وجوب المقدمة ليس معلولا لوجوب ذيها ولا مترشحاً منها، فليس هناك اشكال في وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها، حتى نلتجئ إلى احدى هذه المحاولات لفك الاشكال وكل هذه الشبهة إنما جاءت من هذا الفرض وهو فرض معلولية وجوب المقدمة لوجود ذيها وهو فرض لا واقع له أبداً وإن كان هذا القول يبدو غريبا على الاذهان المشبعة بفرض أن وجوب ذي المقدمة علة لوجوب المقدمة.

س: ما هو الأمر المصحح لعبادية الطهارات الثالث؟

ج: إ ن منشأ اشكال المقدمة العبادية وهو توقف عبادية المقدمة العبادية على الأمر الغيري، أي أن الأمر الغيري بما هو المصحح لعباديتها، وهنا نقول أن المصحح لعبادية الطهارات الثلاثة هو الاستحباب النفس الثابت في مرحلة سابقة على الأمر الغيري متعلقة للمقدمة العبادية بما هي عبادة مستحبة في نفسها واجب فعلها، لأن الوجوب وجوده مستمر ذات مرتبة اقوى، فعندما يطرأ على الاستحباب يشتدل وجوده، ومعه فالمصحح لعبادية

---

(١) كفاية الأصول: ١٣٠.

المقدمة العبادية وهو الاستحباب النفسي بنحو أن يكون الملاك فيها هو الالزام ومطلوبيتها الذاتية لا الاستحباب الذي ملاكه جواز الترك، وبهذا تثبت عبادية الطهارات الثلاثة بتوقفها على الاستحباب النفسي ثم بعد ذلك يتعلق بها الأمر الغيري فيصح أن تكون الطهارات عبادية ويستحق عليها الثواب، ويندفع بذلك الاشكال.

النتيجة:

س: ما هي الاقوال في وجوب مقدمة الواجب؟ وما هو الحق عند المصنف؟

ج: الاقوال في المسألة

١ـ القول بوجوبها مطلقاً.

٢ـ القول بعدم وجوبها مطلقاً.

٣ـ التفصيل بين السبب ـ فلا يجب ـ وبين غيره، كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب.

٤ـ التفصيل بين السبب وغيره ايضا ولكن بالعكس، أي يجب السبب دون غيره.

٥ـ التفصيل بين الشرط الشرعي ـ فلا يجب بالوجوب الغيري، باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسي، نظير جزء الواجب ـ وبين غيره، فيجب بالوجوب الغيري.

٦ـ التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضا ولكن بالعكس، أي يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمة من دون غيره.

٧ـ التفصيل بين المقدمة الموصلة، أي التي يترتب عليها الواجب النفسي، فتجب وبين المقدمة غير الموصلة، فلا تجب.

٨ـ التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات ـ فيقع على صفة ا لوجوب ـ وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجباً.

٩ـ التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي اشار اليه في مسألة الضد وهو اشتراط وجوب المقدم بارادة ذيها، فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم ارادته.

١٠ـ التفصيل بين المقدمة الداخلية، أي الجزء ـ فلا تجب ـ وبين المقدمة الخارجية ـ فتجب ـ.

مختار المصنف: القول بعدم وجوبها مطلقاً.

المسألة الثالثة: مسألة الضد

تحرير محل النزاع

س: بين مراد الاصوليين من الالفاظ التالية:

أ ـ الضد ب ـ الاقتضاء ج ـ النهي

ج : المراد من الضد فإن مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي.

المراد من الاقتضاء ويراد به لا بدية ثبوت النهي عن الضد عن الأمر بالشيء.

١ـ إما لكون الأمر يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث، المطابقة والتضمن والالتزام.

٢ـ وإما لكونه يلزمه عقلاً النهي عن الضد، من دون أن يكون لزومه بيناً بالمعنى الاخص، حتى يدل عليه بالالتزام.

فالمراد من الاقتضاء عندهم أعم من كل ذلك.

المراد من النهي ويراد به النهي المولوي من الشارع وإن كان تبعياً، كوجوب المقدمة الغيري التبعي.

١ـ الضد العام ٢ـ الضد الخاص

س: ما الفرق بين الضد العام والضد الخاص؟

ج: ضد عام: وهو الترك أي النقيض.

وضد الخاص: وهو مطلق المعاند الوجودي[1].

س: ماهو محل النزاع في مسألة الضد؟

ج: محل النزاع أن الأمر بالشيء، هل يقتضي النهي عن ضده، اولا يقتضي؟

س: اذكر الاقوال في كيفية اقتضاء الأمر بالشيء. للنهي عن ضده العام؟ وبين ما هو الحق والدليل عليه؟

ج: ا لاقوال في المسألة

١ـ فقيل: أنه على العينية، أي أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقية.

٢ـ وقيل أنه على نحو الجزئية فيدل عليه بالدلالة التضمنية باعتبار أن الوجوب ينحل إلى طلب الشيء مع المنع من الترك. فيكون المنع من الترك

---

(١) سواء كان ضداً حقيقياً أو مشهورياً أو متضايفين.

جزءاً تحليلياً في معنى الوجوب.

٣ـ وقيل: أنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاعم أو غير البين. فيكون اقتضاؤه له عقلياً صرفاً.

٤ـ وقيل: أنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

مختار المصنف يقول الحق أنها لا تقتضي فلا يقتضي الأمر بالشيء النهي عن ضده العام لأن الوجوب معنى بسيط فاذا كان معنى بسيط لا يعقل أن يكون هو عين النهي لأن النهي هو الزجر والوجوب معناه بسيط وهنالك مغايرة بينهما وإن قلنا أنه معنى مركب فلا يعقل ان يكون للنزاع معنى.

والذي يدل على نحو العينية لابد أن يكون معنى متبادر ولا تبادر بين الوجوب والنهي كما هو بين الاسد والليث فاذا ترتفع العينية. وترتفع الجزئية لأننا نلتزم بالبساطة فنقول بأن الوجوب بسيط وعليه فليس له معنى مركب حتى نقول ان جزء المركب هو المنع من الترك وإن اللفظ الذي يدل على المركب دل على جزئه.

يبقى التلازم، يقول بأن تصورك للوجوب الثابت من قبل الشارع يلازمه أن تتصور البعث ولكن نحن نسأل بأن الوجوب من أين اتى؟ نقول أتى من ادلة شرعية، والزجر المتصور من أين اتى؟ نقول اتى من العقل فحينئذ هنالك زجر عقلي لكن من الذي يقول لك اذا ثبت زجر عقلي يثبت زجر شرعي؟ فنقول لا داعي للقول بأنه اذا ثبت زجر عقلي يثبت زجر شرعي، لأن الزجر الشرعي لا بد أن يكون معلولا بعلة غائية وهي احداث انزجار في نفس المكلف والانزجار حاصل فاذا حصل لا علة غائية تقتضي

على المولى أن ينهي مرة اخرى ثم نترقى ونقول أنه يستحيل لأن الانزجار حاصل فيصبح تحصيل للحاصل ثم يقول المصنف هذة كله في مقام الثبوت نعم في مقام الاثبات أي في الخارج تارة المولى يريد ان يثبت وجوبا فاذا أراد ان يجعل هذا واجبا عليك فالقاعدة الأولية ان يقول لك صلي فاذا قال لك صلي اوجد داعي البعث في نفسك نحو الصلاة ويلازم هذا البعث المنع من الترك لازما عقلياً.

اخرى لا يجب عليه كلما أراد ان يثبت وجوب ان يأتي بأمر فمن الممكن ان يأتي بنهي ولا يأتي بامر يأتي بنهي ويقول لا تتركوا الصلاة، فاذا قال لا تتركوا الصلاة فيكون الذي اتى منه زجر يلازمه البعث على الصلاة.

اذا كان مرادكم ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أي ان البعث نحو الشيء يجوز لك ان تنهى عن ضده ولا تأمر به فهذا موطن اتفاق ولكن هذا ليس محل النزاع لأنهم يصرحون بأنه اذا ثبت امر فهل يثبت نهي معه ام لا، والبعث الذي نحن حملنا العبارة عليه أنه لم يصدر الا لشي واحد ولكن هذا الشيء الواحد تارة يكون امرا واخرى يكون نهيا وقد قلنا أنه لا خصوصية للأمر أي ارادة المولى ان يبعث عبدا تشريعياً ليس عندنا ادلة تحتم على المولى ان يسلك طريق الوجوب ولكن لو سلك الوجوب يكون سلوكاً طبيعياً وهنالك طريق طبيعي اخر وهو انه مادام البعث والعلة الغائية وهذه العلة موجودة في طريق ثاني فيمكن ان يبعث بأن يقول هو لا تترك الصلاة فينهى والنهي تقتضي البعث عن نقيضه ونقيضه ترك الصلاة فيقتضي البعث نحو الصلاة.

س: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد الخاص؟

ج: مختار المصنف عدم الاقتضاء وعلى هذا:

فالحق: أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده مطلقا، سواء كان عاما أو خاصاً.

س: ما هي شبهة الكعبي؟ وبم تبطل؟

ج: ان محصل شبهة الكعبي هي كالتالي: يقول الكعبي: بأنه لا يوجد لدينا مباح، وذلك بأن كل فعل مباح يلازم ما ترك حرام، فإن الشخص الذي يفعل المباح هو تارك للمحرم، ولا شك في ان ترك الحرام واجب، فلا بد أن يكون فعل المباح واجبا لأنه ملازم لترك الحرام، والمتلازمان يجب أن يشتركا في الحكم.

ويرد على هذا الدليل ردان:

الأول: عدم تمامية الاولى: لأنه تقدم من المصنف قدس سره رفض مبنى الاقتضاء والقول بعدم الاقتضاء.

الثاني: لو سلمنا تمامية المقدمة الاولى وقلنا بالاقتضاء، لكن المقدمة الثالثة غير تامة، أي التلازم الحكمي بين فعل الصلاة وترك الازالة، لأن غاية ما يقتضيه التلازم بين شيئين هو ان لا يكون احد الشيئين (فعل الصلاة) موصوفا بحكم ينافي حكم الشيء الاخر (ترك الازالة) كما لو كان فعل الصلاة واجبا، وترك الازالة محرما، فيستحيل التكليف بهما الا على القول بالترتب بتقديم الاهم على المهم.

س: ما الدليل على بطلان مسلك التلازم ومسلك المقدمة؟

ج: الأول: مسلك التلازم واشكال المصنف عليه.

١ـ أما نحن فلما ذهبنا إلى أنه لا نهي مولوي عن الضد العام فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول يكون الضد الخاص منهيا عنه بنهي مولوي، لأن ملزومه ليس منهيا عنه حسب التحقيق الذي مرّ.

٢ـ على أنا نقول ثانيا ـ بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهي عنه: إن هذا المسلك ليس صحيحا في نفسه، يعني أن كبراه غير مسلمة ـ وهي أن حرمة احد المتلازمين تستلزم ملازمة الاخر ـ فإنه لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم، لا في الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الاحكام، ما دام أن مناط الحكم غير موجود في الملازم الاخر.

الثاني: مسلك المقدمية اشكال المصنف عليه.

ان الجواب على دليل المقدمية وابطاله يبتني على تفسير عدم المانع الذي جعلوه حدا اوسط في القياس، فاذا بينا أن المانع الذي يكون عدمه احد اجزاءه العلية، والمانع الذي لا يكون عدمه من اجزاء العلة، اختلف الحد الاوسط فلا يكون القياس منتجا بل عقيما فيبطل دليل المقدمية، ومعه نقول: ان للمانع معنيين:

١ـ المانع الذي لا يكون عدمه من اجزاء العلة: وهو الذي يعاصره وجوده المقتضي بحيث يكون بينهما تمام المعاندة والمنافرة والمتضاد، ويصطلح عليه المصنف قُدِّسَ سِرُّهُ بـ (التمانع في الوجود) وهذا المعنى هو محل كلامنا، أي وجود المقتضي لايجاد احد الضدين مع فرض وجود الضرر لاخر، الذي يكون مانعا عن وجود ضده الاخر. لكن هذا المعنى غير مقصود في كبرى القياس المتقدمة.

٢ـ المانع الذي يكون عدمه من اجزاء العلة: وهو الذي يعاصر وجوده

وجود المقتضي بحيث يمكن ان يجتمعا في زمان واحد، كوجود الرطوبة في الورقة ووجود النار، ويصطلح عليه المصنف قُدِّسَ سِرُّه بـ (التمانع في التأثير) وهذا المانع هو المقصود في كبرى القياس[1].

فتحصل: ان الاستدلال على اقتضاء الأمر بالازالة للنهي عن الضد الخاص بوجهين: احدهما مسلك التلازم، والاخر مسلك المقدمية. وقد تبين أن كلا المسلكين باطلين.

والنتيجة على هذا أن الأمر بالشيء كما لا يقتضي النهي عن ضده العام كذلك لا يقتضي النهي عن ضده الخاص.

ثمرة المسألة

س: ماهي ثمرة مسألة الضد؟ وما هي موارد ظهورها؟

ج: الأول: خلاصة بيان الثمرة وبيان اذا دخل المكلف يصلي في المسجد فوجد فيه نجاسة، وافتضرنا بأن ازالة النجاسة أهم ملاكا أو ارجح عند الشارع من الصلاة، فسوف يقع التزاحم ـ كما سيأتي ـ بين الصلاة وازالة النجاسة عن المسجد، وذلك في صورة ضيق قدرة المكلف عن امتثالهما معا في ان واحد، فلو صلى المكلف وترك ازالة النجاسة فهنا تظهر الثمرة الفقهية المترتبة في البحث في مسألة الضد في تشخيص حكم الصلاة المضادة لواجب اهم، فهل نحكم بصحة صلاة المكلف أو بطلانها؟

فإن قلنا بالاقتضاء: أي ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده

---

(١) شرح اصول المظفر: ج٢، ص٧٠.

الخاص مع عدم امكان الترتب بين الأمر بالازالة والنهي عن الصلاة، فنحكم ببطلان الصلاة، لأن الضد العبادي (الصلاة) منهيا عنه بحسب الفرض، والنهي عن العبادة يقتضي فسادها فتقع الصلاة فاسدة وإن قلنا: بعدم الاقتضاء أي أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مع امكان الترتب فنحكم بصحة الصلاة.

الثاني خلاصة بيان موارد ظهور الثمرة: ان الضد الخاص العبادي قد يرجح الشارع عليه واجبا اخر يوجد تقديمه على الضد الخاص وهذه الارجحية تتصور في موارد اربعة منشأها: وأما أن يكون الضد العبادي مستحبا أو واجباً، فإن كان مستحبا، فهنا يقدم الواجب على الضد العبادي المستحب وان كان الضد العبادي واجبا فان كان مستحبا فهنا يقدم الواجب على الضد العبادي المستحب، وان كان الضد العبادي واجبا عاما ان يكون اقل اهمية من الواجب الاخر أو اكثر اهمية، فإن كان اقل اهمية فهنا يقدم الواجب الاخر عليه، وإن كان اكثر اهمية، فإما أن يكون موسعا أو له بدل فإن كان موسعا والواجب الاخر مضيقا، فهنا يقدم الواجب المضيق على الواجب الموسع، وإن كان له بدل أي مخير والواجب الاخر واجب معين فهنا يقدم الواجب المعين على الواجب المخير.

س: بين ما نسب إلى المحقق النائيني في المقام واذكر كلام المحقق النائيني في رده.

ج: قول المحقق الثاني[١] تعميم الثمرة.

(١) نظر جامع المقاصد ٥: ١٢ـ ١٤.

إن هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق الأمر بها ولكن ذلك في خصوص التزاحم بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما، دون التزاحم بين الاهم والمهم المضيقين.

انكار المحقق النائيني[١] لهذا القول.

لأنه يرى ان المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، يعني أنه يرى أن الطبيعة المأمور بها ـ بما هي مأمور بها ـ لا تنطبق على الفرد المزاحم ولا تشمله وانطباق الطبيعة، لا بما هي مأمور بها، على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفي في امتثال الأمر بالطبيعة[٢]

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي تحرير محل النزاع

س: ما هو محل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي؟

ج: محل النزاع هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد، أو لا يجوز؟[٣]

---

(١) انظر فوائد الأصول: ١، ٣١٤.

(٢) أي: الاتيان بالفرد المزاحم بقصد الطبيعة بما هي هي، هذا لا يكفي في مقام الامتثال وليس لها اثر وفائدة لانها ليست مأمور بها والذي يكفي في مقام الامتثال هو قصد الاتيان بالطبيعة المأمور بها، وهذا الفرد المزاحم (الصلاة) اجنبي ليس من افراد الطبيعة المأمور بها. انظر المفيد في شرح اصول الفقه: ج١، ص٤٨٨ مع تصرف

(٣) هل إن هذه المسألة اصولية ام لا وقع الكلام منهم من قال أنها اصولية كما ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية. ومنهم من ذهب إلى انها ليست مسألة اصولية. حيث لا يستنتج منها الحكم الشرعي مباشرة وإنما ذكرت هنا لأن البحث على الأمر والنهي فادرجت في مباحثهما.

س: ما هي الاقوال في المقام؟

ج: والسؤال المطروح هنا هو: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد ام لا؟ هناك اقوال:

١ـ القول الأول: ذهب إلى جواز اغلب الاشاعرة[1] وجملة من اصحابنا اولهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه وعليه جماعة من محققي المتأخرين[2].

القول الثاني: وذهب إلى لامتناع اكثر المعتزلة[3] واكثر اصحابنا[4].

س: ما المراد من كلمة «الاجتماع» في محل النزاع؟

ج: ونعني بـ (اجتماع الأمر والنهي): التقاء الأمر والنهي فالاجتماع يعني: الالتقاء لكن تارة يكون الالتقاء غير حقيقي فلا يدخل في محل النزاع، ويسمى بـ (الاجتماع الموردي)، واخرى يكون حقيقياً فيدخل في محل النزاع، ويسمى بـ (الاجتماع الحقيقي) فهنا نحوان من الاجتماع:

١ـ الاجتماع الموردي: كالنظر إلى الاجنبية، فهنا فعلان لا فعل واحد

---

(١) نسب اليهم في قوانين الأصول: ١، ١٤.

(٢) يقول المحقق القمي: «وذهب اليه جلة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري، وولده المحقق، والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني، والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم». قوانين الأصول: ١، ١٢٩ النقل بالواسطة.

(٣) نسب اليهم في مطارح الانظار: ١٢٩.

(٤) منهم المحقق الخراساني في الكفاية: ١٩٣، وصاحب الفصول: ١٢٥ وصاحب المعالم معالم الدين: ١٠٧، وصاحب الجواهر في الجواهر ٨: ١٤٣.

لكي يتنازع فيه: فعل الصلاة وفعل النظر إلى الاجنبية في اثناء الصلاة.

٢ـ الاجتماع الحقيقي: كالصلاة في الارض المغصوبة، فهنا فعل واحد متنازع فيه: الصلاة في الارض المعصوبة، فيدخل في الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الارض المغصوبة.

س: ما المراد من كلمة «الواحد» في المقام وهل الواحد الشخصي والواحد بالجنس يدخلان في محل النزاع؟

ج: والمقصود منه:

الفعل الواحد، باعتبار أن له وجوداً واحداً يكون ملتقى ومجمعا للعنوانين في مقابل المتعدد بحسب الوجود. كالنظر إلى الاجنبية والصلاة. فإن وجود احدهما غير وجود الاخر. فإن الاجتماع في مثل هذا يسمى الاجتماع الموردي كما تقدم.

س: ما المقصود من كلمة (الجواز) في المقام؟

ج: الجواز: ونعني بـ(هل يجوز الأمر والنهي في واحد؟) الاماكن، فالنزاع يكون: هل يمكن ألتقاء الأمر والنهي في فعل واحد وجوداً أو لا يمكن؟

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة

س: كيف تدخل المسألة في الملازمات العقلية غير المستقلة؟

ج: أ: [كونها اصولية على القول بالامتناع]

فإن معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حقيقي توضيح ذلك:

أنه اذا قلنا بأنّ الحكم يسري من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فإنه يتضح عندنا موضوع اجتماع الأمر والنهي في واحد الثابتين شرعا، فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا:

[صغرى القياس]

«اذا التقى عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار، فإن بقى الأمر والنهي فعليين معا، فقد اجتمع الأمر والنهي في واحد».

وهذه هي الصغرى.

[مستند الصغرى]

ومستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون وأنّ تعدد العنوان لايوجب تعدّد المعنون وإنّما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الأمر والنهي شرعاً بعنوانيهما ثم نقول: [كبرى القياس] «ولكنه يستحيل اجتماع الأمر والنهي واحد» ـ وهذه هي الكبرى.

وهذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة.

وهذا القياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي، فيثبت به نقيض المقدم وهو عدم بقاء الأمر والنهي فعليين معا.

ب ـ [كونها اصولية على القول بالجواز]

وأما بناء على الجواز فيخرج هذا المورد من مورد الالتقاء عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية.

ولا يجب في كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية وغيرها، أن تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الاقوال، بل يكفي أن تقع

صغرى على احد الاقوال فقط[١].

فإن هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية والعقلية.

الا ترى!

أن المباحث اللفظية كلها لتنقيح صغرى اصالة الظهور مع أن المسألة لا تقع صغرى لاصالة الظهور على جميع الاقوال فيهما، كمسألة دلالة صيغة (افعل) على الوجوب. فأن على القول بالاشتراك اللفظي، أو المعنوي لا يبقى لها ظهور في الوجوب، أو غيره؟

ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية[٢]، أو كلامية أو اصولية لفظية[٣]، وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع وبعد ما ذكرناه سابقاً في اول هذا الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.

---

(١) يعني: لايجب كون المسألة من غير المستقلات العقلية ان تكون صغرى للكبرى العقلية دائما، بل يكفي أن تكون صغرى لها، ولو على بعض الاقوال فإن هذا يسوغ لنا ادخالها في مبحث غير المستقلات العقلية فمثلا: مسألة اجتماع الأمر والنهي هذه صغرى شرعية، فلاجل دخولها في مبحث غير المستقلات العقلية يكفي أن تقع صغرى للكبرى العقلية القائلة باستحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، ولو على القول بالامتناع فقط.

(٢) قد يتوهم: بأن مسألة اجتماع الأمر والنهي مسألة فقهية؛ باعتبار أن النزاع فيها مرجعة إلى تصحيح الصلاة في الارض المغصوبة وبطلانها، فإنه على القول بجواز الاجتماع تصح الصلاة، وعلى القول بالامتناع تبطل الصلاة.

(٣) بمعنى: أنه قد يتوهم بأن المسألة هي من دلالة دليلي الأمر والنهي، بمعنى إن دليلهما هل يستفاد شموله لمورد الاجتماع، وهذا معنى الجواز ام لا يستفاد منه ذلك، وهذا معنى الامتناع؟

قيد المندوحة

س: ما المراد من قيد «المندوحة» في مقام؟ وهل هو معتبر ام لا؟

ج: ومعنى «المندوحة»: أن يكون المكلف متمكنا من امتثال الأمر في مورد اخر غير مورد الاجتماع[١]

الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع

س: ما الفرق بين باب التعارض والتزاحم وبينهما وبين مسألة الاجتماع؟

ج: ان الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة التعارض اذ مسألة الاجتماع في رتبة متقدمة على التعارض لأنها هي التي تنقح موضوع التعارض ـ أي كذب احد الدليلين ـ

وكذا يكون الفرق بين مسألة الاجتماع والتزاحم لأنها هي تنقح صغرى التزاحم اذ على القول بالجواز يثبت وجود الحكمين فيقع التزاحم بينهما في مقام الامتثال.

(١) وبتعبير اوضح: اذا كنت في دار مغصوبة في وقت الصلاة ففي مثل هذه الحالة يتوجه امر الصلاة ونهي عن الصلاة، فاذا تمكن بامتثال الصلاة في الارض غير المغصوبة تسمى هذه الحالة بقيد المندوحة، وفي هذا المورد يقع النزاع بأنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد: أي في الارض المغصوبة مع التمكن من الصلاة في خارج الارض المغصوبة ام لا؟

س: ما هو مختار المصنفؒ في مسألة الاجتماع؟ وما دليله عليه؟

ج: [ظهور الحق في المسألة بعد بيان تلك المقدمات]

واذا ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا اليه ـ من أن متعلق التكليف اولا وبالذات هو العنوان وأن المعنون متعلق له بالعرض ـ، يتضح لك الحق جلياً في مسألتنا، مسألة اجتماع الأمر والنهي وهو أن الحق جواز الاجتماع. ومعنى جواز الاجتماع:

أنه لا مانع من أن يتعلق الايجاب بعنوان ويتعلق التحريم بعنوان اخر واذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره، فإن ذلك لايجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقاً للايجاب والتحريم الا بالعرض وليس ذلك بمحال. فإن المحال إنما هو ان يكون الشيء الواحد بذاته متعلقاً للايجاب والتحريم. وعليه:

فيصح أن يقع الفعل الواحد امتثالاً للامر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه وعصيانه للنهي من جهة اخرى باعتبار انطباق عنوان المنهى عنه ولا محذور في ذلك مادام أن ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقاً للأمر أو للنهي، ليكون ذلك محالاً، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر والنهي.

غاية الأمر:

أن تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعي إلى اتيان الفعل ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه. فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهي عنه، كالفرد الخالي من ذلك في كون كل منهما

ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق.

ولا فرق في ذلك:

بين أن يكون تعدد العنوان موجبا المعنون، أو لم يكن مادام ان المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

[صورة خروج المورد عن مسألة الاجتماع ودخوله في مسألة التعارض].

نعم: لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهي عنه على وجه يسع جميع الافراد، حتى موضع الاجتماع ـ وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوان ـ ولو كان ذلك من جهة اطلاق الدليل، فإنه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الاخر في موضع الالتقاء، فيتكاذبان وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلاً.

[التشبيه بمسألة اخذ القدرة في المتعلق]

كما أنه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور.

فإن عنوان المأمور به حنيئذ لا يسع ولا يعم الفرد غير المقدور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع ولا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعا من افراد الطبيعة بما هي مأمور بها.

بخلاف ما اذا كانت القدرة مصححة فقط لتعلق التكليف بالعنوان فإن عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه ولو بالقدرة على فرد واحد من افراده.

ولهذا قلنا: أنه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع ـ

كما في مورد عدم المندوحة ـ يقع التزاحم بين الحكمين في موضع الاجتماع. لأنه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع، الا اذا لم يكن النهي فعلياً، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهي عنه عليه الا اذا لم يكن الأمر فعليا، فلابد من دفع اليد عن فعلية امر الحكمين تقديم الاهم منهما.

ثمرة المسألة

س: ما هي ثمرة النزاع في مسألة الاجتماع؟

ج:الثمرة الاولى: صحة أو بطلان الواجب العبادي: تظهر ثمرة النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي فيما لو امر المولى بواجب عبادي: (صل ولا تغصب) فامتثل المكلف واتى بالمجمع، أي الصلاة في الارض المغصوبة فهل تقع الصلاة صحيحة أو باطلة؟

الثمرة الثانية: الدخول في باب التعارض أو التزاحم، تظهر ثمرة النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي في جريان مرجحات باب التعارض أو التزاحم، اذا فرض اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد كالصلاة في الارض المغصوبة.

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه

س: ما هي الاقوال في مسألة «الخروج من المغصوب»؟

وما وجه القول بالوجوب ووجه القول بالحرمة؟ وما هو الحق؟

ج: أما الناحية الاولى:

فقد تعددت الاقوال فيها:

١ـ فقيل بحرمة التصرف الخروجي فقط[١] وهو مختار المصنف قُدِّسَ سِرُّهُ.

٢ـ وقيل بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله[٢]

٣ـ وقيل بوجوبه فقط ولا يعاقب فاعله[٣].

٤ـ وقيل بحرمته ووجوبه معاً[٤].

٥ـ وقيل بلا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه[٥]

أ ـ أما وجه الحرمة:

فمبني على ان التصرف بالغصب بأي نحو من انحاء التصرف، دخولاً، وبقاء، وخروجا محرم من اول الأمر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل أن يدخل منهي عن كل تصرف في المغصوب، حتى هذا التصرف الخروجي. ومن يقول بعدم حرمته، فإنه يقول به، لأنه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطراً اليه ـ

سواء خرج الغاصب، أو بقي، بقي ـ، فيمتنع تركه ومع فرض امتناع تركه، كيف يبقى على صفة الحرمة.

ب ـ وأما وجه الوجوب:

فقد قيل: إن الخروج واجب نفسي، باعتبار أن الخروج معنون

---

(١) نهاية الدراية: ٣، ٩٢.

(٢) الفصول الغروية: ١٣٨.

(٣) مطارح الانظار: ١٥٣.

(٤) القوانين المحكمة: ١، ١٥٣.

(٥) الكفاية: ٢، ٥٠.

التخلص عن الحرام والتخلص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلاً وواجب شرعاً ـ وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الاعظم الانصاري رحمه الله على ما يظهر من تقريرات درسه[١].

القول الثاني: المستفاد من بعض التعبيرات في التقريرات.

وقيل: إن الخروج واجب غيري.

باعتبار انه مقدمة للتخلص من الحرام وهو الغصب الزائد الذي كان يتحقق لو لم يخرج.

مختار المصنف:

والحق أنه ليس بواجب نفسي ولا غيري.

س: كيف دفع القول بأن الخروج من المغصوب واجب غيري؟

ج: اورد المصنف قدس سره على هذا التصوير[٢] بثلاثة ايرادات:

الرد الأول: لو سلمنا بأن التخلص من الغصب واجب نفسي الا أننا لا نسلم بوجوب مقدمته وهو الخروج لما تقدم بحثه في مقدمة الواجب حيث انكرنا الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته.

الرد الثاني: لو سلمنا بأن الخروج من الغصب مقدمته للتخلص من الغصب لكنه يلزم منه أن يكون الخروج مقدمة للماهية الكلية للخروج

---

(١) راجع مطارح الانظار: ١٠٣ـ ١٥٤.

(٢) والدليل على أن الخروج من الارض المغصوبة واجب بالوجوب الغيري مؤلف من مقدمتين فيتشكل قياس:ـ الكبرى: كلما وجب شيء وجبت مقدمته. الصغرى: الخروج مقدمة للتخلص الواجب شرعاً.

النتيجة: الخروج واجب شرعاً

وهي: الكون خارج الارض المغصوبة، وذلك بيان مقدمتين:

١ــ إن الخروج من الغصب مقدمة للكون في خارج الارض المغصوبة.

٢ـ إن الكون خارج الارض المغصوبة يقتضي التخلص من الغصب.

٣ـ إن الخروج من الغصب ليس مقدمة للتخلص من الغصب، وذلك لما تقدم في مبحث الضد: ان كل متلازمين لا يجب فيهما ان يشتركا في الحكم، والحكم هنا هو المقدمية، فلا يكون الخروج.

مقدمة للواجب.

الرد الثالث: لو سلمنا بمقدمة الواجب عموماً لكنا نمنع من جريانها في موردنا، وهو القول بوجوب الخروج كمقدمة للواجب، وذلك لوجود المانع في المقام وهو أن الخروج من الغصب يعد من التصرف في الغصب، فيكون منهياً عنه ومحرماً، فيقع الخروج مقدمة للحرام، فلا يكون الخروج واجباً مقدمياً[١].

صحة الصلاة حال الخروج

س: هل الصلاة حال الخروج صحيحة ام لا؟

ج: يوجد تفصيل.

الأول: الصلاة كاملة ان كان وقت الصلاة موسعاً، فيصلي بعد الخروج من المكان المغصوب سواء استلزمت الصلاة تصرفاً زائداً في الغصب ام

---

(١) شرح اصول المظفر: ١، ٩٠ بتصرف.

لم تستلزم.

الثاني: الصلاة ايماء بدل الركوع والسجود ويقرأ ماشياً تاركاً الاطمئنان إن كان وقت الصلاة مضيقاً حيث يقع التزاحم بين الصلاة الواجبة ولتصف الغصبي، فتقدم الصلاة كونها اقوى ملاكاً، فيصلي حال الخروج مقتصراً على اقل الواجب.

المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد

تحرير محل النزاع

س: ما هو محل النزاع في مسألة «دلالة النهي على الفساد»؟

ج: الغرض من عقد هذا الأمر هو: تعيين محل النزاع في دلالة النهي على الفساد؛ هو: ان النهي عنه عبادة كان أو معاملة لابد ان يكون قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد حتى يترتب عليه الصحة على تقدير، والفساد على اخر.

س: ما المراد من «الدلالة» في محل النزاع؟

ج: المراد من «الدلالة» نصوص الدلالة العقلية.

س: ماالمراد من كلمة «النهي في المقام»؟

ج: مختار المصنف في المراد منه

١ـ الحرمة العقلية

ان كلمة «النهي» ظاهرة في خصوص «الحرمة» وقلنا هناك: إن ظهور ليس من جهة الوضع، بل بمقتضى حكم العقل.

٢ـ الاعم من التحريمي والتنزيهي.

اما نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشتمل النهي التحريمي والنهي

التنزيهي، أي الكراهة ولعل كلمة «النهي» في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلا ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم «النهي» في العنوان لكل من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع في كل منهما.

٣ـ الاعم من النفسي والغيري

وكذلك كلمة «النهي» باطلاقها ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية، دون الغيرية لكن النزاع ايضاً وقع في كل منهما فاذن ينبغي تعميم كلمة «النهي» في العنوان التحريمي والتنزيهي وللنفسي والغيري.

س: ماهو رأي المحقق الخراساني والمحقق النائيني في المراد من كلمة «النهي» في المقام؟

ج: قول المحقق الخراساني.

النهي: هو الحرمة المقتضية عقلاً ظهورها في الحرمة التحريمة (المولوية) والتنزيهية (الكراهة)، والنفسية والغيرية. فملاك البحث حينئذ يكون عاما وشاملاً لجميع أقسام النهي ولا موجب لتخصيص عنوان المسألة وجريان محل النزاع ببعض اقسام النهي قول المحقق النائيني.

وشيخنا النائيني قُدِّسَ سِرُّه جزم باختصاص النهي في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسي، لأنه يجزم بأن التنزيهي لا يقتضي الفساد وكذا الغيري.

س: ما المراد من كلمة «الفساد» في المقام؟

ج: يقول المصنف وصحة كل شيء بحسبه:

١ـ فمعنى صحة العبادة:

مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام اجزائها وجميع ماهو معتبر

فيها ومعنى فسادها:

عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر وعدم سقوط الاداء والقضاء.

٢ـ ومعنى صفة المعاملة:

مطابقتها لما هو المعتبر فيها من اجزاء وشرائط ونحوها.

ومعنى فسادها:

عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب اثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل والانتقال في عقد البيع والاجارة ومن نحو العلقة الزوجية في عقد النكاح وهكذا.

س: المراد من الشيء المنهي عنه؟

ج: وهو أنه كل نهي بحاجة إلى متعلق ومنهي، لماذا قلنا المنهي؟ وماذا نريد بالبحث عن المنهي؟

يقول المصنف بما ان الصفة والفساد متقابلان تقابل الملكة والعدم، فحينئذ نشترط ان يكون متعلق النهي مركباً كمثل الصلاة بما انها مركبة من احد عشر جزءاً نقول ان اتيت بتمام اجزائها وشرائطها وطابقت الماهية المخترعة فهي صحيحة فشرط التركيب.

ولو فرضنا ان المنهي عنه كان بسيطا من مثل النظر إلى الاجنبية، فتح العين لا يمكن لك أن تقول أنه صحيح أو فاسد، لأنه بسيط يصح ان تقول مرة يتصف الجزء بالفساد ومرة بالصفة لأنه يدور امره بين الوجود والعدم.

المبحث الأول: النهي عن العبادة

س: ما المراد من العبادة التي هي محل النزاع؟

ج: المقصود من العبادة هي محل النزاع في مقام العبادة بالمعنى الاخص، أي خصوص ما يشترط في صحتها قصد القربة.

٢ـأو فقل هي: خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لاجل التقرب بها اليه.

س: اذكر انحاء تعلق النهي بالعبادة؟ ومثل لكل منها؟

ج: انحاء النهي عن العبادة

ثم : إن النهي عن العبادة يتصور على انحاء:

احدها: ان يتعلق النهي باصل العبادة.

كالنهي عن صوم العيدين وصوم الوصال وصلاة الحائض والنفساء.

وثانيهما: ان يتعلق بجزئها.

كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة.

وثالثها: ان يتعلق بشرطها أو بشرط جزشها.

كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب، أو المتنجس.

ورابعها: أن يتعلق بوصف ملازم لها، أو لجزئها.

كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الاخفات والنهي عن الاخفات في موضع الجهر.

س: هل النهي عن العبادة يقتضي فسادها ام لا؟

ج: والحق: ان النهي عن العبادة يقتضي الفساد

س: ماهو رأي المحقق النائيني في النهي عن العبادة؟

ج: قول المحقق النائيني بالفرق.

ان الفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة وحزازه في المنهي عنه، فيبقى المنهي عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهي، فيمكن التقرب به يقصد تلك المصلحة الذاتية المعروضة، بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المفسدة والحزازة في المنهي عنه المانعة من التقرب به.

س: هل النهي التنزيهي يقتضي الفساد؟ ما الدليل عليه؟

ج: النهي انه يقتضي الفساد كالنهي التحريمي.

الدليل نفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق.

[فرق بين النهي التحريمي والتنزيهي]

أن مرتبة البعد في التحريمي اشد واكثر منها في التنزيهي، كاختلاف مرتبة القرب في موافقة الأمر الوجوبي والاستحبابي.

المبحث الثاني: النهي عن المعاملة

س: هل النهي عن المعاملة يقتضي الفساد ام لا؟

ج: لا يقتضي الفساد، ويوجد تفصيل في المسألة.

المقصد الثالث

مباحث الحجة

تمهيد:

س: ما المقصود من البحث عن المقصد الثالث «مباحث الحجّة»؟

ج: إن مقصودنا من هذا البحث - هو «مباحث الحجّة» - تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحجة على الاحكام الشرعية، لنتوصل الى الواقع من احكام الله تعالى.

س: ما السرّ في كوننا معذورين عند الخطأ؟

ج: والسر في كوننا معذورين عند الخطأ هو أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطريق الموصلة الى الواقع من احكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع - أن هذا الدليل المعين - كخبر الواحد مثلاً - قد أرتضاه الشارع لنا طريقاً الى احكامه، وجعله حجة عليها، فالخطأ الذي نقع فيه إنّما جاء من [قبل] الدليل - الذي نصبه وارتضاه لنا - لا من قبلنا.

المقدمة:

وفيها مباحث

١ـ موضوع المقصد الثالث

س: ما هو موضوع المقصد الثالث؟

ج: موضوعه هو: ما يمكن أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي وكل ما يمكن أن يكون دليلاً في هذا المقصد نبحث عن هذا الدليل. ومن الواضح: أن الدليلية من جملة الاحكام والمحمولات العارضة على الموضوع فعندما نقول:

القياس حجة أم لا؟

او الظواهر حجة أم لا؟

أو خبر الواحد حجّة أم لا؟

فخبر الواحد هو الموضوع، وكونه حجة هو المحمول، ففي هذا المقصد يقع الكلام في اثبات هذا المحمول للموضوع. ومن هنا يتبين: أن موضوع هذا المقصد هو ذات الدليل والغرض من هذا المقصد إثبات الدليلية له أو نفيها عنه.

س: لم لا يصح أن يجعل موضوع هذا المقصد الدليل هو بما هو دليل أو الحجّة بما هي حجّة؟

ج: ولو كان الأمر كما ذهب اليه ـ المحقق القمي ـ لو جب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الاصول؛ لأنها تكون حنيئذ من مبادئه التصورية، لا من مسائله.

وذلك واضح؛ لأن البحث عن حجّية الدليل يكون بحثاً عن اصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد «كان» التامّة[١].

لا بحثاً عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد «كان» الناقصة[٢].

والمعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع ـ أي موضوع كان، سواء كان موضوع العلم، أو موضوع أحد أبوابه ومسائله ـ معدود من مبادئ العلم التصورية، لا من مسائله.

س: ما الفرق بين مفاد «كان التامة» و «كان الناقصة»؟

ج: واعلم أنّ مفاد «كان الناقصة» هو ثبوت شيء لشيء ومفاد «كان التامة» ثبوت نفس الشيء لأنه بمعنى وجد وبعبارة أُخرى؛ كان التامة يخبر عن «وجود» الشيء فقط نحو «كان زيد» أي وجد والناقصة يخبر عن «اوصاف» الشيء بعد ثبوت وجوده نحو «كان زيدٌ قائماً» والاولى لا خبر لها والثانية لها خبر، ولذا يقال لها: الناقصة.

---

(١) فائدة: كان التامة هي ما يبحث فيها عن نية لوجود الماهية ـ أي: ما يبحث فيها عن وجود الماهية ـ مثل: كان زيد اي وجود زيد، وبهذا نستفيد منها نفس تحقق الوجود مثال آخر: خبر الواحد بما هو حجة ودليل موجود أم لا؟ او الاجماع بما هو حجة موجوداً لا فيكون البحث عن حجية الاجماع داخل نفس الموضوع (حجية الاجماع).

(٢) ((فائدة كان الناقصة: هي ما يبحث فيها عن العوارض اللاحقة بعد الفراغ عن وجود الماهية، فبعد التسليم بوجود زيد نبحث عن عوارضه ككونه نائماً أم لا، كذلك خبر الواحد حجة أم لا، مع أفتراض ان الموضوع ذات الخبر الواحد حينئذ: نبحث عن العروض الذاتية له وهو ثبوت الحجية للخبر الواحد أم لا؟)).

س: ما هو رأي صاحب الفصول في موضوع علم الاصول؟

ج: موضوع علم الاصول: «الأدلة الاربعة بما هي أدلة»[١].

س: ما الدليل على تعميم موضوع علم الاصول الى غير الأدلة الاربعة؟

ج: وهذا أحد الشواهد على تعميمي موضوع علم الاصول لغير الادلة الاربعة، هو الذي نريد اثباته هنا، وقد سبقت الاشارة الى ذلك.

والنتيجة:

أن الموضوع ـ الذي يبحث عنه في هذا المقصد ـ هو «كل شيء يصلح أن يدعي أنه دليل حجّة».

فيعلم البحث كل ما يصلح أن يقال: «أنه حجة».

موضوعات المسائل الاصولية

فيدخل فيه البحث عن:

١ـ حجّية خبر الواحد، ٢ـ الظواهر. ٣ـ الشهرة. ٤ـ الاجماع المنقول. ٥ـ القياس. ٦ـ والاستحسان. ونحو ذلك، بالاضافة الى بحث عن اصل الكتاب، والسنة، والاجماع، والعقل ـ فما ثبت أنه حجة من هذه الأمور اخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.

س: كيف تدخل مسائل التعادل والتراجيح في مباحث الحجة؟

ج: كما يدخل فيه أيضاً البحث عن مسألة التعادل والتراجيح.

لأن البحث فيها ـ في الحقيقة ـ عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين

(١) قوانين الأصول: ١، ٩.

المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل «مباحث الحجّة».

٢ـ معنى الحجة

س: ما هو معنى الحجة لغةً؟

ج: الحجة لغةً: كل شيء يصلح أن يحتج به على الغير(١).

س: ما هو معنى الحجة عند المناطقة؟

ج: ما عند المناطقة، «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً»، أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها الى العلم بالمجهول، واذ كان في مقام الخصوصية مع أحد أم لم يكن.

وقد يطلقون الحجة أيضاً على نفس «الحد الاوسط» في القياس(٢).

س: ما هو معنى الحجة عند الاصوليين؟

ج: ما عند الاصوليين.

ومعناها عندهم حسن تتبع استعمالها: كل شي. يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع».

أي لايكون سبباً للقطع بمتعلقه، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوي.

أو قل بتعبير آخر.

---

(١) كما قال في مجمع البحرين هو: «الحجة بضم الحاء، : الاسم من الاحتجاج.

(٢) راجع حاشية ملا عبد الله: وقال فوائد الاصول ٣: ٧ الحجة باصطلاح المنطقي عبارة عن الوسط الذي بينه وبين الاكبر ـ الذي يراد اثباته للأصغر. عقلة وربط ثبوتي».

«الحجة: كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتاً له».

ونفي يكونه «مثبتاً» له: أن اثباته يكون بحسب الجعل من الشارع، لا بحسب ذاته. ويكون معنى «اثباته له» حينئذ أنّه يثبت الحكم الفعلي في حق المكلف بعنوان أنه هو الواقع وإنما يصح ذلك ويكون مثبتاً له، بضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي، على أنّه حجة من قبل الشارع.

س: أذكر أقوال العلماء في عنوان المقصد الثالث؟

ج: القول الأول: مباحثُ الأمارات[١].

الفول الثاني: مباحث الأدلة[٢].

القول الثالث: مباحث الطريق[٣].

٣ـ مدلول كلمة الامارة والظن المعتبر

س: ما معنى «الظن المعتبر»؟

ج: إنّه كثيراً ما يجري على ألسنة الاصوليين. اطلاق كلمة «الامارة» على معنى ما تؤدّيه كلمة «الظن» ويقصدون من الظن «الظن المعتبر»، أي الذي اعتبره الشارع وجعله حجة.

---

(١) كما في كفاية الأصول: ٢٩٥.

(٢) كما في كتاب دروس في علم الأصول ١: ١٩١ و٢: ٤٥.

(٣) كما في فوائد الأصول ٣: ٨٨.

س: ما هو مدلول الامارة؟

ج: إن مدلول الامارة الحقيقي هو: كل شيء اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سبباً للظن، كخبر الواحد والظواهر.

س: ما هو الوجه المصحح لاطلاق كلمة الامارة على الظن المعتبر وبالعكس؟

ج: إمّا من جهة اطلاق السبب على مسبّبه، فيسمّي الظن المسبب «أمارة».

وإمّا من جهة اطلاق المسبب على سببه، فتسمي الامارة ـ التي هي سبب للظن: «ظناً»، فيقولون: «الظن المعتبر»، و«الظن الخاص»، والاعتبار والخصوصية إنما هي سبب الظنّ.

٤ـ الظنّ النوعيّ

س: ما معنى «الظن النوعيّ»؟

ج: ومعنى «الظن النوعي»: إن الإمارة تكون من شأنها أن تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم.

س: ما هي صفات الظن النوعي؟

ج:الصفة الاولى: أن الامارة بطبعها تفيد الظن، فهي في غالب الاحوال والاوقات تفيد الظن.

الصفة الثاني: أن الامارة تفيد الظن عند النوع البشري بحيث أن اغلب الناس يحصل عندهم الظن منها.

الصفة الثالثة: أنّ الامارة إذا كانت صنفا كان نوعها يفيد الظن بحيث أن اغلب مصاديقها تفيد الظن.

٥ـ الأمارة والاصل العمليّ

س: ما الفرق بين الأمارة والاصل العملي؟

ج: واصطلاح الأمارة لا يشمل «الاصل العملي»، كالبراءة. والاحتياط والتخيير والاستصحاب، بل هذه الاصول تقع في جانب والامارة في جانب اخر مقابله. فإنّ المكلف، إنما يرجع الى الاصول، اذا افتقد الامارة أي اذا لم تفد عند الحجّة على الحكم الشرعي الواقعي.

س: هل الاستصحاب امارة او اصل؟ اذكر اراء العلماء؟

ج: ١ـ فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ماله من اجراء وأنه يوجب الظن، واعتبر حجّيته من هذه الجهة عدّة من الامارات[١].

٢ـ ومن لاحظ فيه أنّ الشارع إنما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك والحيرة، واعتبر حجّيته من جهة دلالة الاخبار عليه عدّة من جملة الاصول[٢].

٦ـ المناط في اثبات حجية الامارة

س: ما هو مقتضي القاعدة الأولية في الظن؟

ج: فالقاعدة تقتضي أن الظن بما هو ظن لايجوز العمل على مقتضاه، ولا

---

(١) هذا يظهر من كلمات القدماء. راجع معالم الدين: ٢٤٩ـ ٢٥٣؛ معارج الاصول: ٢٠٦ـ ٢٠٧؛ الغنية «الجوامع الفقهية»: ٥٤٨.

(٢) راجع فرائد الاصول ٢: ٥٤٣.

الاخذ به لاثبات احكام الله تعالى مهما كان سببه؛ لأنه لا يغني من الحق شيئاً.

س: اذكر ما شنع به الاخباريون على الاصوليين، والجواب عنه؟

ج: شنع جماعة من الاخباريين على الأصوليين. من أخذهم ببعض الأمارات الظنّية الخاصة، كخبر الواحد ونحوه، اذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذي لا يغني من الحق شيئاً وقد فاتهم أنّ الاصوليين، اذاخذوا بالظنون الخاصة، لم يأخذوا بها من جهة أنها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهة أنها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجّيتها، فكان أخذهم بها في الحقيقة أخذ بالقطع واليقين، لا بالظن والفرض والتخمين.

٧. حجّية العلم ذاتية

س: ما معنى قولهم: «حجية العلم ذاتية؟

ج: فإن معناه أن حجيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادة من الغير، ولا نحتاج الى جعل من الشارع، ولا الى صدور أمرٍ منه بتباعه، بل العقل هو الذي يكون حاكماً بوجوب اتباع ذلك الشيء.

س: بيّن ما علل به الشيخ وجوب متابعة القطع؟

ج: علل ذلك بقوله: «لأنّه بنفسه طريق الى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً».

س: ما هو منشأ المسامحة في التعبير بوجوب متابعة القطع؟

ج: ولكن في الحقيقة أنّ التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة. منشأها ضيق العبارة عن المقصود؛ اذ يقاس على الظن.

والسرّ في ذلك واضح:

لأنه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الاخذ بالواقع المقطوع به، فضلاً عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الاخذ بالواقع المقطوع به ـ أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب، او حرمة، او نحوهما ـ اذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء بنتظره الأنسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بدّ أن يأخذ به وهذه اللابدّية لا بدية عقلية[1].

س: ما المراد من الذات والذاتي؟

ج: الذات: هو الموجود لا في موضوع كزيد. ويقابله العرض وهو الموجود في موضوع كالبياض.

الذاتي: هو «المحمول الذي تتقوم ذات الموضوع به غير خارج عنها. ونعني (بما تتقوم ذات الموضوع به): إن ماهية الموضوع لاتتحقق إلا به فهو قوامها».

س: ما معنى قولهم: «الذاتي لايعلل»؟

ج: وقد عرضتم في مباحث الفلسفة: أنّ الذات، أو الذاتيّ يستحيل جعله بالجعل التأليفي؛ لأنّ جعل شيء لشيء إنّما يصحّ أن يُفرض في ما يمكن فيه التفكيك بين المجعول والمجعول له. واضحٌ أنه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته ـ أي بين الشيء ونفسه ـ وكذا بينه وبين ذاتياته.

---

(١) فائدة هذه اللابدية العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي؛ لأنه داخل في الاراء المحمودة التي تتطابق عليها اراء العقلاء بما هم عقلاء

س: من هو القائل بعدم اعتبار قطع القطاع

ج: الشيخ كاشف الغطا، حيث قال: «وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه»[١].

س: أذكر أقوال المتأخرين في معنى وجوب متابعة القطع؟

ج: قالوا: «إن القطع شيء له الطريقة والكاشفية عن الواقع».

٨ـ موطن حجية الامارات

س: ما هو موطن حجية الامارات؟

ج: موطن حجية الامارات خصوص مورد تعذر حصول العلم، او امتناعه ـ اي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم ـ، بل الاهم من ذلك، فيشمل حتى موطن تمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه.

نعم: مع حصول العلم بالواقع فيه، لا يبقى موضع للرجوع الى الامارة، بل لا معنى لحجيتها حينئذ، لاسيّما مع مخالفتها للعلم؛ لأن معنى ذلك انكشاف خطأها.

س: بيّن وجه المناقشة في استدلال صاحب المعالم[٢] على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد؟

ج: ١ـ فإنه لما كان المقصود إثبات حجية خبر الواحد في نفسه ـ حتى مع فرض انفتاح باب العلم ـ لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته

---

(١) كشف الغطاء: ٦١.

(٢) معالم الدين: ٢١١.

بدليل الانسداد.

٢ـعلى أن دليل الانسداد إنما يثبت فيه حجية مطلق الظن من حيث هو ظنّ ـ كما سيأتي بيانه ـ، فلا يثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص.

س: بين استدلال الشيخ الانصاري على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير؟

ج: نعم: استدل بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الأصغر. ولايبعد حجة ذلك، بعنوان به أنسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي تعم على الاجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له، ولايتميز الموصل إلى الواقع من غيره مع أنحصار السنة في هذه الأخبار التي بأيدينا.

وحينئذ نلتجئ إلى الأكتفاء بما يفيد الظن والأطمئنان من هذه الأخبار، وهذا ما نعنيه بخبر الواحد[1].

س: ما الفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير؟

ج: أنَّ الكبير هو انسداد باب العلم من جميع الاحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم من جهة السنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأُخرى[2]، المفروض أنه ليس لدينا إلاّ هذه الاخبار التي لا يفيد

---

(١) ولعله هو الشيخ الاعظم الانصاري في البحث عن حجية كلام اللغة في فرائد الاصول ١٣: ٧٦. ولكن أجاب عنه في البحث عن حجية خبر الواحد في فرائد الأُصول ١: ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) كالاجماع والتواتر وغيرها.

أكثرها العلم، وبعضها حجة قطعاً وموصل الى الواقع.

٩ـ الظن الخاص والظن المطلق

س: ما المراد من الظن الخاص والظن المطلق؟

ج: ١ـ يراد من الظن الخاص: كل ظن قام دليل قطعي على حجيته واعتباره بخصوص غير دليل الانسداد الكبير.

٢ـ يراد من الظن المطلق: كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجّيته واعتباره.

١٠ـ مقدمات دليل الانسداد

س: ما هي مقدمات دليل الانسداد؟

ج: ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات:

المقدمة الأولى:

دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم ابواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام.

وقد علمت:

أنَّ أساس المقدمات علماً هي هذه المقدّمة، وهي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظنّ الخاص، بل العلم في معظم ابواب الفقه فانهار هذا الدليل من اساسه.

المقدمة الثانية:

أنه لا يجوز اهمال امتثال الاحكام الواقعية المعلومة أجمالاً، ولا يجوز

طرحها في مقام العمل.

واهمالها وطرحها يقع بفرضين:

١ـإما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والاطفال لا تكليف علينا.

٢ـوإمّا بأن نرجع الى اصالة البراءة، واصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمته.

وكلا الفرضين ضروري البطلان.

المقدمة الثالثة:

أنّه بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومة إجمالاً، فإنَّ الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات اربع، لا خامسة لها:

أ ـ تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب ـ الأخذ بالاحتياط في كل ماله.

ج ـ الرجوع الى الاصل العملي الجاري في كل مسألة، من نحو البراءة، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة.

د ـ الرجوع الى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم وفي ما عداها يُرجع الى الأُصول العملية.

ـ ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولى، فتتعين الرابعة.

أمّا الاولى: ـ وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم ـ فلا يجوز.

ـ لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد، فكيف يصح له الرجوع الى من يعتقد بخطأه وأنه على جهل؟

وأمّا الثانية: ـ وهي الاخذ بالاحتياط ـ فإنه يلزم منه العسر والحرج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

وأمّا الثالثة: ـ وهي الاخذ بالاصل الجاري ـ فلا يصح أيضاً.

ـ لوجود العلم الاجمالي بالتكليف، ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة، غير منظمة الى غيرها من المسائل الاخرى المجهولة الحكم.

والحاصل:

أنَّ وجود العلم الاجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من اجراء اصل البراءة، والاستصحاب ولو في بعضها.

المقدمة الرابعة:

أنّه ـ بعد أن ابطلنا الرجوع الى الحالات الثلاث ـ ينحصر الامر في الرجوع الى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن، وفيها يدور الأمر بين الرجوع الى الطرف الراجح في الظن، وبين الرجوع الى الطرف المرجوح ـ أي الموضوع ـ ولاشك في أنّ الاخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً.

وعليه:

فيتعين الاخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به، كالقياس وهو المطلوب.

١١ـ اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل

س: اذكر أقوال العلماء في اشتراك الاحكام وعدمه.

ج: القول الأول: أن احكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها.

القول الثاني: أن احكام الله تعالى إنما تثبت لخصوص العالم بها.

س: ما الدليل على الاشتراك ـ بعد الاجماع وتواتر الأخبار ـ؟ واذكر الجواب عن الاشكال الذي قد يرد عليه؟

ج: ما الدليل على إنَّ الحكم لو لم يكن مشتركاً لكان مختصاً بالعالم به؛ ـ اذ لا يجوز أن يكون مختصاً بالجاهل به، وهو واضح ـ وإذا ثبت أنه مختص بالعالم به، فإنّ معناه تعليق الحكم على العلم به، ولكن تعليق الحكم على العلم به محال؛ ـ لأنه يلزم من الخلف ـ إذن يتعين أن يكون مشتركاً بين العالم والجاهل.

دليل اخر على اختصاص الاحكام بالعالم:

إن تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المحال، وهو استحالة العلم بالحكم، والذي يستلزم منه المحال مُحال، فيستحيل نفس الحكم، وذلك: لأنه قبل حصول العلم لا حكم ـ حسب الفرض، فإذا اراد أن يعلم، يعلم بماذا؟ فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول واذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلّق عليه؛ لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه وهو واضح فيستحيل تقييد الحكم بالعمل به. واذا استحال ذلك، تعيّن أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل ـ اي [القول] بثبوته واقعاً في صورتي العلم والجهل ـ، وإن كان الجاهل القاصر

معذوراً، أي أنه لا يعاقب على المخالفة . وهذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقّه.

ويمكن الجواب عن الاشكال المذكور ـ بما محصّله:

أنّ هذا الكلام صحيح، لو كانت استفادة اشتراك الاحكام متوقفة على اثبات اطلاق أدلتها بالنسبة الى العالم بها، غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الاحكام بالعالم على نحو السالبة المحصّلة، فيكون التقابل بين اشتراك الاحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والايجاب، لا من باب تقابل العدم والملكة؛ لأن المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم.

س: ما هو مراد العلامة النائيني من دليل متمم الجعل؟

ج: وقد أصر شيخنا النائيني قدس سره على امتناع الاطلاق في ذلك، وقال ـ بما محصّله ـ أنه لايمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الأحكام، بل لا بدّ لاثباته من دليل أخر سمّاه «متمم الجعل»،على أن يكون الاشتراك من باب «نتيجة الاطلاق»

١ـ كاستفادة تقييد الأمر العبادي يقصد الامتثال من دليل ثاني متمم للجعل، على أن يكون ذلك من باب «نتيجة التقييد».

٢ـ وكاستفادة تقييد وجوب الجهر، والاخفات، والقصر والاتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل، على أن يكون ذلك أيضاً من باب «نتيجة التقييد».

وقال بما خلاصته: «يمكن استفادة الاطلاق في المقام من الأدلة التي

ادّعى الشيخ الانصاري تواترها، فتكون هي المتممة للجعل»[١].

س: ما هو التوجيه في تقييد وجوب الجهر والاخفات، والقصر والاتمام بالعلم؟

ج: إنّه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم، فلا بد أن نلتمس توجيهاً لهذا الظاهر من الادلة وينحصر التوجيه في أن نفرض أن يكون هذا التقييد من باب اعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الاعادة، والقضاء، واسقاطها عنه، واكتفاء بما وقع، كاعفاء الناسي، وإن كان الوجوب واقعاً غير مقيّد بالعلم. والاعادة والقضاء بيد الشارع رفعها ووضعها.

[الشاهد لهذا التوجيه]

ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات ـ في البابين ـ عبرت بسقوط الاعادة عنه، كالرواية عن ابي جعفرعليه السلام فيمن صلى في السفر اربعاً: «إن كانت قرأت عليه آية التطهير[٢]، وفسرت له فصلّى اربعاً أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه، ولم يعلمها فلا إعادة»[٣].

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ١١ـ١٢.

(٢) قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ...﴾ النساء ٤: ١٠١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٧ من ابواب صلاة المسافر ح٤ و٢٦٩ من ابواب القراءة ح١.

١٢ـ تصحيح جعل الأمارة

س: ما هي الشبهة العويصة في صحة جعل الأمارة؟ ما الجواب عنها؟

ج: بيان شبهة ابن قبه: فنقول هذه الشبهة مؤلفة من مقدمات: المقدمة الأولى: أن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد فإن الشارع لحكمته ما اوجب الواجب إلا لما فيه من المصلحة، وما حرم الحرام إلا لما فيه من المفسدة، وهذه المقدمة ثابتة عندنا وعند سائر العدلية وإنما نازع فيها الاشاعرة.

المقدمة الثانية: أن الظن كشف ناقص قد يطابق الواقع وقد يخالفه.

المقدمة الثالثة: أن الظن إذا خالف الواقع واتبعه المكلف يستوجب ضياع مفسدة الواقع أو الوقوع في المفسدة.

المقدمة الرابعة: أن تضييع هذه المصالح الواقعة والوقوع في المفاسد أمر قبيح ضرورة أنها مصالح ومفساد ممكن الوصول اليها، وهي مصالح ملزمة اذ لولا ذلك لما قام الشارع بايجابها أو تحريمها.

إذا عرفت ذلك ينتج من هذه المقدمات أن التعبد بحجية الظن هو تعبد بما قد يخالف الواقع مما يستلزم تضييع المصالح والايقاع بالفاسد، ولولا هذا التعبد لكان المكلف يسأل الامام بنفسه ويصل إلى العلم، فهذا التضييع والايقاع قبيح.

دفع الشبهة: أنه بعد أن فرضنا أنّ القطع قام على أنّ الامارة الكذائية ـ كخبر الواحد ـ حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم، فلا بد أن

يكون الاذن من الشارع ـ العالم بالحقائق الواقعية ـ لأمر علم به، وغاب عنا علمه، ولا يخرج هذا الأمر عن احد شيئين، لا ثالث لهما، وكل منهما جائز عقلاً، لامانع منه.

١ـ أن يكون قد علم بأن اصابة الأمارة للواقع مساوية لاصابة العلوم التي نتفق للمكلفين أو اكثر منها.

بمعنى أن العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساوياً لخطأ الامارة المجعولة، أو اكثر خطأ منها.

٢ـ أن يكون قد علم بأن في عدم جعل أمارات خاصة لتحصل الاحكام والاقتصار على العلم تضيقا على المكلفين ومشقة عليهم، لا سيما بعد أن كانت تلك الامارات قد اعتادوا سلوكها والاخذ بها في شؤونهم الخاصة وأمورهم الدنيوية، وبناء العقلاء كلهم كان عليها. وهذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق جداً: فإنه لا نشك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم، أو الاخبار المتواترة في تحصيل جميع الاحكام أمر فيه مالا يوصف من الضيق والمشقة لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية.

س: ما هو غرض الشارع في الترخيص في اتباع الامارات الخاصة؟

ج: أن الشارع إنما رخص في اتباع الامارات الخاصة لغرض تسهيل الاخذ باحكامه، والوصول اليها، ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد تفوت أحياناً على بعض المكلفين عند العمل بالامارة لو أخطأت. وهذا أمر معلوم من طريقة الشريعة

الاسلامية التي بينت في تشريعها على التيسير والتسهيل[(١)]

١٣ـ الأمارة طريق أو سبب

س: ما هو معنى كون الامارة طريقاً؟ وما هو معنى كونا سبباً؟

ج: ١ـ المقصود من كونها «طريقاً»:

أنها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه؛ فإن اصابته فأنه يكون منجزاً بها وهي منجزة له، وإن أخطأته فإنها حينئذ تكون صرف معذرة للمكلف في مخالفة الواقع.

٢ـ المقصود من كونها «سبباً»:

أنها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤدّاها تقاوم تفويت مصلحة الاحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدّت اليه الأمارة.

س: هل الامارة حجة على نحو الطريقية أو أنها حجة على نحو السببية؟ وعلى أي تقدير، فما الدليل عليه؟

ج: والحق أنها مأخوذة على نحو (الطريقية).

ومعنى أن الطريقية هي الأصل أن طبع الامارة لو خلّيت ونفسها يقتضي أن تكون طريقاً محضاً إلى مؤداها؛ لأن لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه، على أن العقلاء إنما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلأجل كشفها عن الواقع ولا معنى لأن يفرض في بناء العقلاء أنه على نحو

---

(١) قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾. البقرة: ١٨٥.

السببية، وبناء العقلاء وهو الاساس الأول في حجية الامارة كما سيأتي. نعم إذا منع مانع عقلي من فرض الامارة طريقاً من جهة الشبهة المتقدمة أو نحوها، فلابد أن تخرج على خلاف طبعها ونلتجئ إلى فرض السببية. ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقية فلا تصل النوبة إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقيتها، إذا لا موضع للترديد والاحتمال لنحتاج إلى الدليل.

س: ما معنى قول المصنف: «إن الطريقية هي الأصل»؟

ج: ومعنى أن الطريقية هي الأصل: ان طبع الامارة ـ لو خليت ونفسها ـ يقتضي أن تكون طريقا محضا إلى مؤداها.

لأن لسانها التعبير عن الواقع، والحكاية والكشف عنه.

س: اذكر ما يستدل على السببية، واذكر الجواب عنه.

ج: وقد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الامارة، بأن يقال: إن دليل الحجية ـ لا شك ـ يدل على وجوب اتباع الامارة. ولما كانت الاحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، فلا بد أن تكون في اتباع الامارة مصلحة تقتضي وجوب اتباعها، وإن كانت على خطأ في الواقع، وهذه هي السببية بعينها.

الجواب عن ذلك واضح؛ فإنا نسلم أن الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ولكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الامارة مصلحة، بل يكفي أن يبحث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب اتباع الأمارة.

١٤- المصلحة السلوكيّة

س: ما هو القول بالمصلحة السلوكية؟ وهل يكون مصححا لجعل الأمارة؟

ج: ذهب الشيخ الانصاري قُدِّسَ سِرُّهُ[١] إلى فرض المصلحة السلوكية في الأمارات؛ لتصحيح جعلها ـ كما تقدمت الاشارة إلى ذلك في مبحث الاجزاء ـ، الجزء الثاني.

ـ وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدّة[٢] والعلامة في النهاية[٣].

[وجه سلوكه إلى هذا القول]:

وإنما ذهب إلى هذا الفرض؛ لأنه

١ـ لم يتم عنده تصحيح جعل الامارة على نحو الطريقية المحضة.

٢ـ ووجد أيضاً أن القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الامامية.

ـ فسلك طريقا وسطا، لا يذهب به إلى الطريقة المحضة، ولا إلى السببية المحضة، وهو أن يفرض المصلحة في نفس سلوك الامارة وتطبيق العمل على ما أدّت اليه، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ.

---

(١) فرائد الأصول ١: ٤٢.

(٢) العدة ١: ٢٥.

(٣) نهاية الأصول، للعلامة الحلي، مخطوط.

ـ فتكون الامارة من ناحية لها شأن الطريقية إلى الواقع[(١)]، ومن ناحية اخرى لها شأن السببية[(٢)].

وغرضه من فرض المصلحة السلوكية:

أن نفس سلوك طريق الامارة والاستناد اليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف، يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون أن تحدث في نفس المؤدى ـ أي في ذات الفعل والعمل ـ مصلحة، حتى تستلزم انشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدّت اليه الامارة الذي هو نوع من التصويب[(٣)].

[تفسير هذا المسلك من الشيخ الاعظم] قالقُدِّسَ سِرُّهُ في مسائله فيما يقال:

---

(١) فهي لم تغير الحكم الواقعي عما هو عليه؛ بل الحكم الواقعي ثابت بمصالحة وما الامارة الا طريق اليه.

(٢) لأنها سبب في نشوء مصلحة في سلوكها.

(٣) إن التصويب الباطل ـ على ما بينه الشيخ ـ على نحويين: الاولى: ما ينسب إلى الاشاعرة، وهو أن يفرض أن لا حكم ثابتاً في نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشئ احكامه على طبق ما تؤدي اليه آراء المجتهدين.

الثاني: ماينسب إلى المعتزلة وهو أن تكون هناك احكام واقعية ثابتة في نفسها، يشترك فيها العالم، والجاهل ولكن لرأي المجتهد أثراً في تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقة، فتحدث على وفق ما أدى اليه رأيه مصلحة غاية على مصلحة الواقع، فينشئ الشارع احكاماً ظاهرية ثانوية غير الاحكام الواقعية.

وهذا المعنى من التصويب ترجع اليه السببية المحضة.

وإنما كان هذا تصويباً باطلاً؛ لأن معناه خلوّ الواقع عن الحكم حيث قيام الامارة على خلافه ـ منه قُدِّسَ سِرُّهُ ـ.

«ومعنى وجوب العمل على طبق الامارة وجوب ترتيب احكام الواقع على مؤدّاها، من دون أن تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع».

س: ما الفرق بين المصلحة السلوكية، ومصلحة التسهيل؟

ج: أن القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه في احد وجهي تصحيح الطريقية من فرض مصلحة التسهيل؛ لأن الغرض من القول بالمصلحة السلوكية أن تحدث مصلحة في سلوك الأمارة، تعود تلك المصلحة لشخصه المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما أن غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأمارة؛ وتلك المصلحة النوعية مقدمة في مقام المزاحمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

س: بين الفرق بين القول بالسببيّة والقول بالمصلحة السلوكيّة في جعل الحجّية للامارة؟

ج: على القول بالسببية، يكون جعل الحجية للامارة كاشفاً عن وجود مصلحة في مؤداها، معادلة لمصلحة الواقع الذي يفوت على المكلف بسبب التعبّد بالامارة، وأما على القول بالمصلحة السلوكيّة، فان جعل الحجّية يكشف عن وجود مصلحة في سلوك الأمارة، لا في متعلقها ومؤدّاها.

١٥ـ الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي؟

س: هل الحجّية أمر اعتباري، أو انتزاعي؟

ج: يقول المصنف فالحق أن الحجية أمر اعتباري.

س: ما الفرق بين الجعل التكويني والجعل الاعتباري؟

ج: ١ـ من يراد منه ايجاد الشيء حقيقة في الخارج.

ويسمّي: «الجعل التكويني»، أو «الخلق».

٢ـما يراد منه ايجاد الشيء اعتباراً وتنزيلاً.

وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره، أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعي.

ويسمّي «الجعل الاعتباري»، أو «التنزيلي».

الباب الأول: الكتاب العزيز

نسخ الكتاب العزيز

١. حقيقة النسخ:

س: ما هي حقيقة النسخ؟

ج: النسخ اصطلاحاً: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الاحكام ونحوها.

والمراد من «الثبوت في الشريعة» الثبوت الواقعي الحقيقي في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي.

س: بيّن النسخ في اللغة؟

ج: أما اللغة في معنيين:

الأول: المحو والازالة تقول: نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح آثارهم.

الثاني: نقل المثل المطابق، تقول: نسخت الكتاب، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

س: ما الفرق بين النسخ وبين التخصيص والتقييد؟

ج: ان رفع الحكم ـ الثابت بظهور العموم، أو الاطلاق ـ بالدليل المخصص، المقيد لا يسمى نسخاً، بل يقال له «تخصيص»، أو «تقييد»، أو نحوهما، باعتبار أن هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينة عليه، وكاشفاً عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعاً للحكم إلاّ ظاهراً، ولا رفع فيه للحكم حقيقة، بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي للنسخ وبين التخصيص والتقييد.

الباب الثاني: السنة

تمهيد:

س: ما هو معنى السنة في اصطلاح فقهاء العامة؟ وما هو منشأ هذا الاصطلاح؟

ج: السنة في اصطلاح الفقهاء: «قول النبي، أو فعله، أو تقريره».

ومنشأ هذا الاصطلاح: أمر النبي صلى الله عليه وآله باتباع سنته، فغلبت كلمة «السنة» حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى احد ـ على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الاحكام من النبي صلى الله عليه وآله سواء كان ذلك بقول، أو فعل أو تقرير، على ما سيأتي من ذكر مدي ما يدل الفعل والتقرير على بيان الاحكام.

س: ما هو معنى السنة في اصطلاح فقهاء الامامية؟

وما هو منشأ هذا الاصطلاح؟

ج: أما فقهاء الامامية بالخصوص، فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت عليهم السلام يجري قوله مجرى قول النبي صلى الله عليه وآله من كونه حجة على العباد واجب الاتباع، فقد توسعوا في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين، أو فعله، أو تقريره.

فكانت السنة باصطلاحهم: «قول المعصوم، أو فعله أو تقريره» والسر في ذلك:

أن الائمة من ال البيت عليهم السلام ليسو هم من قبيل الرواة عن النبي صلى الله عليه وآله والمحدثين عنه، ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقاة في الرواية، بل

لأنهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وآله لتبليغ الاحكام الواقعية، فلا يحكمون إلا عن الاحكام الواقعية عند الله تعالى، كما هي وذلك من طريق الالهام كالنبي صلى الله عليه وآله من طريق الوحي، أو من طريق التلقي من المعصوم قبله كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام «علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم يفتح لي من كل باب الف باب»[1].

وعليه:

فليس بيانهم للاحكام من نوع رواية السنة وحكايتها ولا من نوع الاجتهاد في الرأي والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر التشريع، فقولهم سنة لا حكاية السنة.

س: ما الفرق بين الحديث والسنة؟

ج: فالاحاديث ليست هي السنة، بل هي الناقلة لها، والحاكية عنها، ولكن قد تسمى بالسنة، توسعاً من اجل كونها مثبتة لها.

١ـ دلالة فعل المعصوم

س: اذكر الاقوال في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على اكثر من اباحة الفعل واذكر الحق منها؟

ج: ١ـ فقد قال بعضهم «إنه يدل بمجرده على وجوب الفعل بالنسبة الينا».

٢ـ وقيل «يدل على استجابة».

٣ـ وقيل: «لا دلالة له على شيٍ منهما، أي أنه لا يدل على اكثر من

---

(١) بحار الانوار ٤٦: ٣٠٨.

اباحة الفعل في حقّنا».

والحق: هو الاخير.

س: ما هو دليل القائلين بدلالة فعل المعصوم على وجوب الفعل بالنسبة الينا؟ وما هو جواب العلامة الحلي والمصنف عنه؟

ج: أن قوله تعالى في سورة الاحزاب ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾[١] يدل على وجوب التأسي والاقتداء برسول اللهﷺ في افعاله. ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وإن كان بالنسبة اليه لم يكن واجباً، إلا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا.

جواب العلامة الحليقدس سره

١ـ وقيل: «إنه تدل الاية على وجوب الاقتداء فعلى الاقل تدل على حسن الاقتداء به واستحبابه»

٢ـ وقد اجاب العلامة الحليقدس سره عن هذا الوهم، فاحسن كما نقل عنه ـ اذ قال: «إنّ الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير، لأنه فعله على الوجه الذي فعله كان واجباً تعبدنا بايقاعه واجباً، وإن كان مندوباً تعبدنا بايقاعه مندوباً وإن كان مباحاً تعبدنا باعتقاد اباحته»[٢].

وغرضهقدس سره من التعبد باعتقاد اباحته في ما إذا كان مباحاً، ليس

---

(١) الاحزاب: ٢١.

(٢) مبادئ الوصول إلى الأصول: ١٦٨.

مجرد الاعتقاد، حتى يرد عليه ـ كما في الفصول[1].

بأن ذلك اسوة في الاعتقاد لا الفعل بل يريد كما هو الظاهر من صدر كلامه ـ أن معنى الاسوة في المباح هو أن تتغير في الفعل أو الترك ـ أي لا نلتزم بالفعل ولا بالترك ـ اذ الاسوة في كل شيء بحسب ماله من الحكم، فلا تتحقق الاسوة في المباح بالنسبة إلى الاتيان بفعل الغير، الا بالاعتقاد بالاباحة.

جواب المصنف:

١ـ إن الاية الكريمة لا دلالة لها على اكثر من رجحان الاسوة وحسنها، فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسي.

٢ـ مضافا إلى أن الاية نزلت في واقعة الاحزاب فهي واردة مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال، وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسي، أو حسنه في كل فعل، حتى الافعال العبادية.

وليس معنى هذا أننا نقول بأنّ المورد يقيد المطلق، أو يخصص العام، بل إنما نقول: إنه يكون عقبة في اتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالاطلاق، فهو يضر بالاطلاقات من دون أن يكون له ظهور في التقيد، كما نبّهنا على ذلك في اكثر من مناسبة.

والخلاصة:

١ـ أن دعوى دلالة هذه الاية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي

---

(١) الفصول الغروية: ٣١٣.

مطلقاً، أو استحبابه مطلقاً، بالنسبة الينا بعيدة كل البعد عن التحقيق.

٢ـ وكذلك دعوى دلالة الايات الامرة باطاعة الرسول[(١)]، أو باتباعه[(٢)] على وجوب كل ما يفعله في حقّنا فإنها اوهن من أن نذكرها لردها.

س: اذكر الاقوال في حجّية فعل المعصوم بالنسبة الينا؟ واذكر الراجح منها؟ والوجه في رجحانه؟

ج: الوجه الأول: فإن علم أنَّ الفعل الذي وقع من المعصوم أنّه من مختصاته، فلا شك في أنه لا مجال لتوهم تعربه إلى غيره.

الوجه الثاني: وإن علم عدم اختصاصه به بأي نحو من انحاء الاختصاص، فلا شك في أنّه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجّة علينا.

الوجه الثالث: وإنما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته، أو ليس من مختصاته، ولا قرينة تعين احدهما، فهل هذا بمجرده كاف للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع، أو أنّه غير كافٍ، فلا ظهور له اصلاً في كل من النحوين؟ وجوه، بل اقوال.

والاقرب هو الوجه الثاني:

والوجه في ذلك:

أن النبي ﷺ بشر مثلنا، له ما لنا، وعليه ما علينا، وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس، إلا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض

---

(١) كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾. النساء (٤) : ٥٩.

(٢) كقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ الحشر (٥٩) : ٧.

الاحكام إما من جهة شخصه بذاته وإما من جهة منصب الولاية فما لم يخرجه الدليل فهو كسائر الناس في التكليف:

هذا مقتضى عموم ادلة اشتراكه معنا في التكليف، فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله أنّ حكمه فيه حكم سائر الناس، فيكون فعله حجة علينا، وحجة لنا، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به[(١)].

لا نقول ذلك من جهة قاعدة «العمل على الاعم الاغلب»[(٢)]، فإنا لانرى حجية مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها وإنما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين ا لاقل والاكثر[(٣)]

---

(١) كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ الاحزاب(٣): ٢١.

(٢) فائدة بيان هذه القاعدة نقول: عندنا احكام قليلة مختصة بالمعصوم، وعندنا احكام غالبة مشتركة بين المعصوم وغيره، فحينما نشك في حكم أنه هل مختص بالمعصوم أو مشترك بينه ﷺ وبين غيره نحمله على الاحكام الغالبة وهي المشتركة فهذه القاعدة وإن كانت تورث ظنا إلا أنه لا دليل على حجية مثل هذا الظن.

(٣) فائدة نقول: عندنا ادلة عامة على اشتراك وشمول الاحكام للجميع ، وعندنا ادلة على اختصاص بعض الاحكام بالمعصومين ففي المقام حينما نشك في ان هذا الحكم هل هو من مختصات المعصوم أو مشترك فمعنى ذلك أنه يدور الأمر بين الاقل والاكثر، والقدر المتيقن هو الاقل والاكثر مشكوك فتجري البراءة فيها، يعني: أن التخصيص لا يشمل الاكثر.

٢ـ دلالة تقرير المعصوم

س: ماهو المقصود من تقرير المعصوم؟

ج: المقصود من تقرير المعصوم:

أن يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلاً، فيسكت المعصوم عنه، مع توجهه اليه، وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان، ومن جهة عدم المانع منه، كالخوف والتقية، واليأس من تأثير الارشاد، والتنبيه، ونحو ذلك، فإن سكوت المعصوم عن ردع الفاعل، أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل، أو اقراراً عليه، أو مفادٌ له ما شئت فعبّر.

س: هل تقرير المعصوم حجة ام لا؟

ج: نعم حجة.

س: ما الفرق بين تقرير الفعل، وتقرير بيان الحكم؟

ج: أن الفرق هو في النتيجة إذا كان تقرير بقية الافعال كاشف عن جوازها أو تشريعها بنفسها، بينما تقرير الامام لبيان حكم شرعي كاشف عن قبوله، بالمبين أي بالحكم الشرعي بالتالي كاشف عن صحة هذا الحكم.

٣ـ الخبر المتواتر

س: ما هو خبر المتواتر وخبر الواحد؟

ج: المتواتر ما افاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك، ويحصل الجزم

القاطع من اجل اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب.

خبر الواحد: إن كان المخبر اكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر.

٤ـ خبر الواحد

س: اذكر الاقوال في حجية خبر الواحد؟

ج: فقد وقع الخلاف في ذلك على اقوال:

القول الأول: من انكر حجيته مطلقاً[1].

القول الثاني: إن الاخبار المدوّنة في الكتب المعروفة ـ لا سيّما الكتب الاربعة ـ مقطوعة الصدور[2].

س: بين اقسام خبر الواحد

ج: القسم الأول: الخبر الواحد الذي يقتضي اليقين بصحته أي الذي حفته قرائن تستوجب اليقين بصحته.

القسم الثاني: الخبر الواحد الذي لا يقتضي اليقين بصحته أي لم تحفه أي قرائن تستوجب اليقين بصحته.

---

(١) حكي هذا القول عن السيد المرتضى والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس.

(٢) وهذا ما يُنسب إلى جماعة من متأخري الاخباريين منهم العلامة البحراني في الحدائق الناضرة ٩: ٣٥٦ ـ ٣٥٨ والمحدث الاستر ابادي في الفوائد المدنية: ٥٢ـ ٥٣.

أ ـ أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز

س: اذكر اشكال الخصم على الاستدلال بالايات على حجية خبر الواحد واذكر الجوب عنه.

ج: إن الدليل على حجية الحجة يجب أن يكون قطعياً ـ كما تعتزم ـ فلا يصح الاستدلال بالايات التي هي ظنة الدلالة؛ لأن ذلك استدلال بالظن على حجية الظن، ولا ينفع كونها قطعية الصدور.

ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح:

لأنه قد ثبت بالدليل القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز ـ كما سيأتي ـ فالاستدلال بها ينتهي بالاخر إلى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظن على حجية الظن.

س: بين تقريب الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواحد؟

ج: الاية: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾(١).

ويمكن الاستدلال بها من جهتين:

الأول: مفهوم الشرط، فإن منطوق الاية دل على وجوب التبين من الخبر الذي يأتي به الفاسق؛ ومفهومه أن العادل إذا جاء بالخبر لا يجب التبين منه، وعدم وجوب التبين معناه لزوم التصديق به، وهو معنى الحجية، والمراد من العادل في الخبر هو من لا يكذب في اخباره وهو الثقة.

---

(١) الحجرات: ٦.

الثانية: مفهوم التعليل، فإن الاية عللت وجوب التبين من خبر الفاسق بعدم اصابة قوم بجهالة، فيلازمه الندامة والأسف.

ومعنى ذلك: أن الاعتماد على خبر الفاسق والتصديق به يوجب الوقوع بالندامة والجهل، ومفهومه أن كل ما لا يوجب الندامة يصح الاعتماد عليه. ومن هذا القبيل خبر العادل فيكون حجة[١].

س: بين تقريب الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد؟

ج: الاية الثانية: قوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾**[٢].

فإن الاية بحسب منطوقها قسمت الصحابة إلى قسمين: مجاهدون ومتفقهون، ولما يذهب المجاهدون إلى الجهاد تبقى طائفة في المدينة تتفقه تتعلم الاحكام، فإذا رجع المجاهدون من الجهاد يعلمونهم ما اخذوه من العلم، فتدل بحسب مفهومها على حجية خبر الواحد من جهة الملازمة بين وجوب التفقه والانذار ولم يجب القبول كان الأمر بالانذار لغواً، وهو باطل، ومن الواضح أن كل منذر منهم ينقل لغيره ما سمعه من النبيﷺ وتعلمه من الاحكام، وهو خبر واحد، فيدل على حجية خبر الواحد[٣].

---

(١) أصول الفقه وقواعد الاستنباط ج١، ص١٧٤.

(٢) التوبة: ١٣٢.

(٣) المصدر نفسه ج١، ص١٧٥.

س: هل يتم الاستدلال بآية حرمة الكتمان على حجية خبر الواحد؟ ما وجه الاستدلال بها؟ وما وجه عدم تماميته؟

ج: الآية قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللّهُ﴾(١).

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر:

فإنه لما حرم الله تعالى كتمان البينات والهدى، وجب أن يقبل قول من يظهر البينات والهدى، ويبينه للناس، وإن كان ذلك المظهر والمبين واحداً لا يوجب قوله العلم، وإلا لكان تحريم الكتمان لغواً وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقاً.

والحاصل:

أن هناك ملازمة عقلية بين وجوب الاظهار ووجوب القبول، والا لكان وجوب الاظهار لغواً وبلا فائدة. ولما كان وجوب الاظهار لم يشترط فيه أن يكون الاظهار موجباً للعلم فكذلك لازمه ـ وهو وجوب القبول ـ لا بد أن يكون مطلقاً من هذه الناحية، غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد.

ردّ هذا الاستدلال

أنّ الاستدلال لا يتم بهذه الاية الكريمة، بل هي اجنبية جداً كما نحن فيه، لأن ما نحن فيه ـ وهو حجية الواحد ـ أن يظهر المخبر شيئاً لم يكن

---

(١) البقرة: ١٥٩.

ظاهراً، ويعلم ما تعلم من احكام غير معلومة للآخرين، كما في اية النفر، فاذا وجب التعليم والاظهار، وجب قبوله على الاخرين، وإلا كان وجوب التعليم والاظهار لغواً.

وأما: هذه الاية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر وبين للناس جميعاً، بدليل قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾، لا اظهار ما هو خفي على الاخرين. والغرض: أن هذه الاية واردة في مورد ما هو بين واجب القبول، سواء كتم أم اظهر، لا في مورد يكون قبوله من جهة الاظهار، حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان فيقال: «لو لم يقبل لما حرم الكتمان» وبهذا يظهر الفرق بين هذه الاية واية النفر.

ب ـ دليل حجية خبر الواحد من السنة

س: لم لا يصح الاستدلال على حجية خبر والحد بنفس خبر الواحد؟

ج: أن لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد؛ فإنه دور ظاهر، بل لابد أن تكون الاخبار المستدل بها على حجية معلومة الصدور من المعصومين، إما بتواتر، أو قرينة قطعية.

س: اذكر طائفتين من الروايات الدالة على حجية خبر الواحد؟ واذكر تقريب الاستدلال بها؟

ج: الطائفة الاولى: ـ الدالة على الاخذ بالمرجحات في المتعارضين ـ ما ورد

في الخبرين المتعارضين في الاخذ بالمرجحات، كالاعدل، والاصدق، والمشهور، ثم التخيير عند التساوي[١].

تعريف الدلالة:

ولولا أن خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين، ولا معنى للترجيح بالمرجحات المذكورة والتخيير عند عدم المرجح، كما هو واضح.

الطائفة الثانية: ـ الدال على الرجوع إلى احاد الاصحاب ـ ما ورد في ارجاع احاد الرواة إلى احاد اصحاب الائمة[٢] عليهم السلام، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الارجاع بين الفتوى والرواية مثل ارجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله: «إذا اردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»[٣].

يشير بذلك إلى زرارة

ـ ومثل قوله عليه السلام ـ لما قال له عبد العزيز بن المهتدي: ربما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس عبد الرحمن ثقة اخذ عنه معالم ديني؟ قال: «نعم»[٤].

قال الشيخ الاعظم قدس سره:

«وظاهر هذه الرواية، أن قبول قول الثقة، كان أمراً مفروغاً عنه عند

---

(١) الوسائل: ٩ من ابواب صفات القاضي، ح١.

(٢) الوسائل: ١١ من أبواب صفات القاضي ح٤ و١٩ و٢٣ و٢٧ و٣٣.

(٣) بحار الانوار ٣: ٢٣٦.

(٤) بحار الانوار ٤: ٢٥١.

الراوي، فسأل عن وثاقة يونس؛ ليرتب عليه أخذ المعالم منه»[١].

الباب الثالث الاجماع

س: اذكر اقوال العامّة في معنى الاجماع؟

ج: قد جعله الاصوليين من أهل السنة أحد الأدلة الاربعة، أو الثلاثة[٢] على الحكم الشرعي، في مقابل الكتاب والسنة.

س: ما معنى الاجماع عند الامامية؟

ج: أمّا الامامية فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط؛ مجاراة للنهج الدراسي في اصول الفقه عند السنّيين، أي إنهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنة، أي عن قول المعصوم.

فالحجية والعصمة ليستا للاجماع، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الاجماع عند ما تكون له اهلياً هذا الكشف.

س: ما الفرق بين الاجماع. وتطابق اراء العقلاء؟

ج: الأول: أن الاجماع يكون بين المسلمين بينما بناء العقلاء يطبق عليه العقلاء بلا فرق فيه بين مسلم وغيره ولا مؤمن وغيره.

الثاني: أن الاجماع لا يلتفت فيه حكمة إلى أي قاعدة عقلائية

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٣٩.

(٢) ولعله مذهب المانعين من حجية القياس، كالنظام، وبعض المعتزلة، كما في ارشاد الفصول: ٢٠٠.

كالحسن والقبح بل له علة أخرى كادراكه انه حكم الله تعالى، بخلاف بناء العقلاء فليس حكمة إلا من حيث تطبيق القاعدة العقلائية كالتحسين والتقبيح أو غيرها.

الثالث: أن الاجماع يكون على الحكم الشرعي بينما اطباق العقلاء يكون بلا لحاظ الحكم الشرعي اصلا، نعم من عمم الاجماع لغير الحكم الشرعي لا يرى هذا الفرق.

س: اذكر الفرق بين مفردات الاجماع ومفردات التواتر، وبين مايترتب على هذا الفرق؟

ج: مفردات الاجماع أخبار حدسيّة، ومفردات التواتر أخبار حسّية، ويترتب على ذلك: أن تحصيل التواتر للعلم يصدق مضمون الخبر بحساب الاحتمال أقوى وأسرع من تحصيل الاجماع للعلم.

س: اذكر اقوال العامة في الاجماع المعتبر؟

ج:١ـ فقال مالك ـ على مانسب اليه[١] : «إنّ الحجة هو اجماع اهل المدينة فقط».

٢ـ وقال قوم: «الحجة اجماع اهل الحرمين: مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة»[٢].

٣ـ وقال قوم: «المعتبر اجماع اهل الحل والعقد»[٣].

---

(١) نسب اليه في نهاية السؤول ٣: ٣٦٣، والمستصفي ١: ١٨٧، والاحكام للأمدي ١: ٣٤٩.

(٢) وهذا منسوب إلى زعم بعض اهل الأصول: والناس الشوكاني في ارشاد الفصول: ٨٣

(٣) هذا ما اختاره صاحب نهاية السؤول ٣: ٢٣٧، والفخر الرازي في المحصول في علم الأصول ٢: ٣.

٤ـ وقال هو بعض: «المعتبر اجماع الفقهاء الاصوليين خاصّة»[١].

٥ـ وقال بعض «الاعتبار باجماع اكثر المسلمين»[٢].

٦ـ واشترط بعض في المجمعين أن يحققوا عدد التواتر[٣].

٧ـ وقال اخرون الاعتبار باجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داوود وشيعته[٤].

الاجماع عند الامامية

س: ما هو الاجماع المعتبر عند الامامية؟

ج: إن الاجماع ـ بما هو اجماع ـ لا قيمة علمية له عند الامامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدم وجهه.

س: ما هي «طريقة الحس» في استكشاف قول المعصوم من الاجماع؟

ج: طريقة الحس: هي أن يكون الاجماع مستند إلى الحس بمعنى أن يكون محصل الاجماع قد حصل رأي المعصوم بالحس إما قولاً أو فعلاً أو تقريراً، كأن يسمع محصل الاجماع قول المعصوم ضمن اقوال بقية الفقهاء

---

(١) ذهب اليه الخضري بك في كتابه أصول الفقه : ٢٧١، ٢٧٦.

(٢) هذا ما نسبه الامدي إلى محمّد بن جرير الطبري وأبي بكر الرازي، وأبي الحسين الخياط، وأحمد بن حنبل، راجع الاحكام للآمدي» ١: ٣٣٦.

(٣) وهذا القول نسبه الامدي إلى من استدل على حجية الاجماع بدلالة العقل كامام الحرمين، راجع الاحكام ١: ٣٥٨.

(٤) راجع ارشاد الفصول: ٨١.

فينقل عن مجموعهم، أو يراه يفعل ضمن بقية الفاعلين أو اقوالهم فينقل عن المجموع أنهم اجازوا الفعل الفلاني، أو يراه قرر أقوال غيره فينقل عن مجموعهم أنهم يفتوا بكذا وكذا.

ولهذا فإن هذا الاجماع يسمى بالاجماع الدخولي لدخول الامام بنفسه ضمن الجماعة المنقول اجماعهم.

س: ما هي «طريقة قاعدة اللطف»؟ ومن اختارها؟

ج: طريقة قاعدة اللطف: وهي أن يستكشف عقلاً رأي المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة، أو في العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة، أو ظاهرة بظهوره نفسه، أو باظهار من يبين الحق في المسألة.

فإن قاعدة اللطف ـ كما اقتضت نصب الامام وعصمته ـ تقتضي أيضاً أن يظهر الامام الحق في المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم، أو اخلال الامام باعظم ما وجب عليه ونصب لاجله، وهو تبليغ الاحكام المنزلة.

وهذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي، ومن تبعه[1]، بل يرى انحصار استكشاف قول الامام من الاجماع فيها.

وربما يستظهر من كلام السيد المرتضى ـ المنقول في العدة[2] عنه في رد هذه الطريقة ـ كونها معروفة قبل الشيخ ايضاً.

---

(١) العدة ٢: ٦٢٩.

(٢) العدة ٢: ٦٣١.

س: ما هي طريقة الحدس؟ ومن ذهب إليها؟

ج: طريقة الحدس: وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء الامامية وصل اليهم من رئيسهم وإمامهم يداً بيد. ـ فإن اتفاقهم ـ مع كثرة اختلافهم في اكثر المسائل. يعلم منه أن الاتفاق كان مستنداً إلى رأي امامهم، لا عن اختراع للرأي من تلقاء انفسهم اتباعاً للأهواء، أو استقلالاً بالفهم. كما يكون ذلك في اتفاق اتباع سائر ذوي الاراء والمذاهب، فإنّه لا نشك فيهما أنها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون اليه.

والذي يظهر أنه قد ذهب إلى هذه الطريقة اكثر المتأخرين.

س: ما هي طريقة التقرير؟

ج: طريقة التقرير: وهي أن يتحقق الاجماع بمرأى ومسمع من المعصوم، مع امكان ردعهم ببيان الحق لهم، ولو بالقاء الخلاف بينهم.

فإن اتفاق الفقهاء على الحكم ـ والحال هذه ـ يكشف عن اقرار المعصوم لهم في ما رأوه، وتقريرهم على ماذهبوا اليه؛ فيكون ذلك دليلاً على أنّ ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعاً.

س: هل يحصل القطع بقول المعصوم من الاجماع المحصل باحدى الطرق المذكورة أم لا؟

ج: إن الاجماع أنما يكون حجة إذا كشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم من أي سبب كان، وعلى اية طريقة حصل، فليس من الضروري أن نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق، أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم عليه السلام.

الاجماع المنقول

س: ما هو الاجماع المحصل؟

ج: الاجماع المحصل: والمقصود به الاجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه، بتتبع اقوال اهل الفتوى.

س: ما هو الاجماع المنقول؟

ج: الاجماع المنقول: والمقصود به الاجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه، وإنما ينقله له من حصّله من الفقهاء؛ سواء كان النقل له بواسطة، أم بوسائط.

س: اذكر الاقوال في حجية الاجماع المنقول؟ واذكر الراجح منها؟

ج أقوال:

١ـانه حجّة مطلقا؛ لانّه خبر واحد(١).

٢ـإنه ليس بحجة مطلقاً؛ لأنه لايدخل في أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجّة(٢).

٣ـالتفصيل بين نقل اجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم، فيكون حجّة، وبين غيره من الاجماعات المنقولة التي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول

---

(١) هذا يظهر من الفصول الغروية: ٢٥٨ ـ ٢٥٩، ومعالم الدين: ١٩٩.

(٢) قال في العدّة: «وحكي عن النظام، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، أنهم قالوا: الاجماع ليس بحجة» العدة ٢: ٦٠١.

المعصوم، فلايكون حجّة[١].

أم الراجح عن المصنف التفصيل في الإجماع المنقول.

الباب الرابع الدليل العقلي

س: ما هو الدليل العقلي؟

ج: المراد من الدليل العقلي هو: كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي.

وبعبارة ثانية هو كل قضية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي.

س: ما المراد من العقل النظري والعقل العملي؟

ج: فالمراد من العقل النظري: ادراك ما ينبغي أن يعلم، أي ادراك الامور التي لها واقع.

والمراد من العقل العملي: ادراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله، أو لا ينبغي فعله.

س: ما المراد من العقل الذي نقول حكمه حجّة؟

ج: العقل النظريّ.

---

(١) فرائد الاصول ١: ٨٧ و٩٥.

وجه حجية [حكم] العقل

س: ما الوجه في حجية حكم العقل؟

ج: اقول: قد عرفت هناك ـ في بحث الحكم العقلي ـ وهنا ما حاصله أن الحكم العقلي يحكم بأمرين:

الأمر الأول: الملازمة العقلية وهي نوعان:

١ـ ملازمة بين حكم شرعي وحكم شرعي آخر.

٢ـ ملازمة بين حكم العقلي العملي وحكم شرعي على طبقه.

الأمر الثاني: حكم العقل العملي بالحسن والقبح كحكمه بحسن العدل وقبح الظلم. وعلى ضوء ذلك نقول: إذا ثبتت الملازمة المقررة في الأمر الأول، وثبت الملازمة الثانية «الذي هو حكم الشرع في الملازمة الاولى وحكم العقل في الملازمة الثانية» ثبت اللازم وهو حكم الشرع.

وبعبارة اخرى أن مع فرض تحقق الملازمة والملزوم لا بد من القطع بتحقق اللازم أعني حكم الشرع وبالتالي فحكم العقل بالملازمة والملزوم يستوجب القطع بحكم الشارع[1].

---

(١) انظر المقدمات والتنبيهات ج٦ ص٢٣٢.

الباب الخامس: حجّية الظواهر

طرق اثبات الظواهر

س: ما هي طرق اثبات الظواهر؟

ج: الطريق الأول: [تتبع الاستعمالات والعمل باجتهاده] أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب، ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من اهل الخبرة باللسان، والمعرفة بالنكات البيانية.

ونظير ذلك ما استنبطناه من:

أنّ كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين ما يفيد معنى (الشيء) و(الطلب) وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنين، واختلاف الجمع فيها بحسبها.

الطريق الثاني: [الرجوع إلى علامات الحقيقة والمجاز] أنّ يرجع إلى علامات الحقيقة والمجاز، كالشك واخواته.

ـ وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات.

الطريق الثالث: [الرجوع إلى قول اللغوي] أن يرجع إلى اقوال علماء اللغة.

وسيأتي بيان قيمة اقوالهم.

حجية قول اللغوي

س: لم لايدل الاجماع وبناء العقل على حجية قول اللغوي؟

ج: اولا: قيل «الدليل الاجماع».

وذلك لأنه قائم على الاخذ بقول اللغوي، بلا نكير من احد، وإن كان اللغوي وحداً.

اقول:

١ـ وأن لنا بتحصيل هذا الاجماع العملي المدعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء؟

٢ـ وعلى تقدير تحصيله فأنّى لنا من اثبات حجية مثله.

وقد تقدم البحث مفصلاً عن منشأ حجية الاجماع، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة؛ لأن المعصوم لا يرجع إلى نصوص اهل اللغة، حتى يستكشف من الاجماع موافقته في هذه المسألة، أي رجوعه إلى اهل اللغة عملاً.

ثانياً: قيل: «الدليل بناء العقلاء».

لأن من سيرة العقلاء وبناؤهم العملي على الرجوع إلى اهل الخبر الموثوق بهم في جميع الامور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة واعمال الرأي والاجتهاد، كالشؤون الهندسية الطبية، ومنها: اللغات ودقائقها، ومن المعلوم أن اللغوي معدود من اهل الخبرة في فنه والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقته لهم، ورضاه بهما[1].

---

(١) وفيه: إن اللغوي ليس من اهل الخبرة أي: اهل الرأي والاجتهاد، بل ينقل ما يسمع من اهل المحاورة، أو مايرى من كتاب، هذا كله مضافاً إلى أن اللغوي ليس الا لبيان موارد الاستعمال، لا تعيين المعنى الحقيقي من بين المعاني التي يستعمل اللفظ فيها والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز كما عرفت. انظر منتهى الأصول ج٢، ص١١٩.

أقول:

إن بناء العقلاء انما يكون حجة، إذا كان يستكشف من على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقتهم.

وهذا بديهي ولكن نحن نناقش اطلاق المقدمة المتقدمة القائلة «إن موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم» بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا باحد شروط ثلاثة، كلها غير متوفرة في المقام:

[انتفاء الشروط الثلاثة لاستكشاف السيرة عن موافقة الشارع]

١ـ [عدم المانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في السيرة]

الا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة؛ فإنّه في هذا الفرض لا بد أن يستكشف أنه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم ولو كان له مسلك ثان لبينه، ولعرفناه، وليس هذا مما يخفى.

[تطبيق هذا الشرط في الظواهر وخبر الواحد]

ومن هذا الباب الظواهر، وخبر الواحد؛ فإن الاخذ بالظواهر والاعتماد عليها في التفهيم مما جرت عليها سيرة العقلاء، والشارع لابد أن يكون متحد المسلك معهم؛ لأنه لا مانع من ذلك بالنسبة اليه، وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة؛ فإنه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الا عتماد عليه في تبليغ الاحكام ولم يثبت منه الردع.

[انتفاء هذا الشرط في الرجوع إلى اهل الخبرة]

أما الرجوع إلى اهل الخبرة فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك؛ لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى اهل الخبرة في شأن من الشؤون، حتى يمكن فرض أن تكون له سيرة عملية في ذلك، لا سيّما في اللغة العربية.

٢ـ [جريان السيرة حتى في الامور الشرعية بمرأى ومسمع الامام عليه السلام]

إذا كان هناك مانع أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلا بد أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية، حتى في الامور الشرعية بمرأى ومسمع من الشارع، فاذا لم يثبت حنيئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء.

[تطبيق هذا الشرط على الاستصحاب]

وهذا مثل الاستصحاب، فإنه لما كان مورده الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالاخذ بالحالة السابقة؛ اذ لا معنى لفرض شكّه في بقاء حكمة، ولكن لما كان الاستصحاب قد جدت السيرة فيه، حتى في الامور الشرعية، ولم يثبت ردع الشارع عنه، فإنه يستكشف منه امضاؤه لطريقتهم.

[انتفاء هذا الشرط في الرجوع إلى اهل الخبرة]

إما الرجوع إلى اهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلائية في الاخذ بقول اللغوي في خصوص الامور الشرعية حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الامور الشرعية.

٣ـ [وجود دليل خاص قطعي على امضاء الامام للسيرة] إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حنيئذ من قيام دليل خاص قطعي على رضا

الشارع وامضائه للسيرة العملية عند العقلاء.

وفي ما معناه ليس عندنا هذا الدليل بل الايات الناهية عن اتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية.

س: ما هو الوجه الصحيح في الاستدلال على حجية قول اللغوي؟

ج: لأن العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم فلا بد أن يحكم الشار بذلك ايضا؛ إذ ان الحكم العقلي من الاراء المحمودة التي تطابقت عليها اراء العقلاء والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد.

غاية الأمر:

أنا اشترطنا في المجتهد شروطاً خاصة، كالعدالة، والذكورة، لدليل خاص، وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي؛ لأنه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل الا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به، من دون اعتبار عدالة، أو نحوها كالرجوع إلى الاطباء والمهندسين وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة، أو نحوها في اللغوي، كما ورد في المجتهد.

الظهور التصوري والتصديقي

س: ما هو رأي المحقق النائيني في الفرق بين الظهور التصوري وا لظهور التصديقي؟ وما هو رأي المصنف فيه؟

ج: [تقسم الظواهر إلى قسمين من المحقق النائيني] قيل: «إن الظهور على

قسمين تصوري وتصديقي»:

١ـ الظهور التصوري الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية، أو العرفية.

وهو تابع للعلم بالوضع، سواء كان في الكلام، أو في خراجه قرينة على خلافه، أو لم تكن.

٢ـ الظهور التصديقي الذي ينشأ من مجموع الكلام.

وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى.

فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات، وقد تكون مغايرة لها كما إذا احتف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عمّا يقتضيه مفاد المفردات.

والظهور التصديقي يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه، فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن، فما دام متشكلا بالكلام لا ينعقد لكلامه.

الظهور التصديقي:

[الظهور التصديقي الثاني]

وسيتتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثان تصديقي، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الأمر، فيتوقف على عدم القرينة المتصلة، والمنفصلة، لأن القرينة مطلقاً تهدم هذا الظهور بخلاف الظهور التصديقي الأول؛ فإنه لا تهدمه القرينة المنفصلة»[1].

---

(١) راجع فوائد الأصول ٣: ١٣٩.

[انكار هذا التقسيم من المصنف]

أقول:

١ـ ونحن لا نتعقل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو الا دلالة اللفظ على مراد المتكلم وهذه الدلالة هي التي نسميها الدلالة التصديقية»، وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن بمراده والاول يسمى «النص» ويختص الثاني باسم «الظهور».

٢ـ [الظهور التصوري من باب تداعي المعاني]

ولا معنى للقول بأن اللفظ ظاهر ظهوراً تصورياً في معناه الموضوع له، وقد سبق في الجزء الأول بيان حقيقة الدلالة، وأن ما يسمونه بالدلالة التصورية ليست بدلالة، وإنما كان ذلك منهم تسامحاً في التعبير، بل هي من باب تداعي المعاني، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة، فلا ظهور، وإنما كان خطور. والفرق بعيد بينهما.

٣ـ [انكار تقسيم الظهور التصديقي]

وأما: تقسيم الظهور التصديقي إلى قسمين فهو أيضاً تسامح. لأنه لا يكون الظهور ظهوراً الا إذا كشف عن المراد الجدي للمتكلم، أما على نحو اليقين، أو الظن، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً.

[الظهور البدوي والذاتي]

نعم: قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوي، أو ظن بدوي، يزولان عند العلم بها، فيقال حينئذ: «قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة» وهذا كلام شائع عند الاصوليين وفي الحقيقة أن

غرضهم من ذلك، الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لا أنه هناك ظهوران: ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة، وظهور يزول بها ولا بأس أن يسمي هذا لظهور البدوي «الظهور الذاتي».

وتسميه بالظهور مسامحة على كل حال.

[موضع الكلام هو الظهور الكاشف عن المراد]

وعلى كل حال:

سواء سميت الدلالة التصورية ظهوراً أم لم تسم وسواء سمي الظن البدوي ظهوراً أم لم يسم فإن موضع الكلام في حجية الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف، وإن كان كشفاً نوعياً.

وجه حجّية الظهور

س: ما الوجه في حجية الظهور؟

ج: إن الدليل على حجية الظاهر منحصر في بناء العقلاء.

والدليل يتألف من مقدمتيم قطعيتين على نحو ما تقدم في الدليل على حجية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء.

وتفصيلهما هنا أن نقول:

المقدمة الاولى[1]: أنه من المقطوع به الذي لا يعتبر به الريب أن اهل المحاورة من العقلاء.

١ـ قد جرت سيرتهم العملية وتبنيهم في محاوراتهم الكلامية على

(١) وملخص المقدمة الاولى: استقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات.

اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولا يفرضون عليه أن يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

٢ـ و كذلك ـ تبعاً لسيرتهم الاولى ـ تبنوا أيضا على العمل بظواهر كلام المتكلم والاخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصاً في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه؛ ويحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر، ويكون أيضاً حجة للسامع على المتكلم، يحاسبه عليه، ويحتج به عليه لو ادعي خلاف الظاهر.

ومن اجل هذا يؤخذ المرء بظاهر اقراره ويدان به وإن لم يكن نصاً في المراد.

المقدمة الثانية[1]: أن من المقطوع به ايضاً أن الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للالفاظ عن مسلك اهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده.

---

(١) وملخص المقدمة الثانية: القطع بامضاء الشارع لهذه السيرة والدليل على هذا الامضاء هو : عدم ردعهم عنها باختراع طريقة اخرى في مقام افادة مراده وعدم الردع في مثله يوجب القطع بالامضاء بعدم وضوح عدم مانع عن الردع.

ولا اشكال في تسليم المقدمتين وتماميتها. أما الاولى، فلبداهة بناء العقلاء على الاخذ بالظواهر وكشفها عن المرادات الجدية للمتكلم، وهذا لا يقبل اعتذار العبد الذي يخالف ظاهر كلام مولاه، بعدم علمه بكون الظاهر مراداً جديا له. وأما الثانية، فلوضوح كون الطريق الموصل للاحكام هو الالفاظ، فلو كانت هذه الطريقة مردوعة لكان اللازم احداث طريقة اخرى، والثاني باطل فالحكم مثله انظر: منتهى الدراية، ج٢، ص٢٧٨.

بدليل أن الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبله ما يخالفه.

واذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت -على سبيل الجزم -أن الظاهر حجة عند الشارع، حجة له على المكلفين، وحجة معذرّة للمكلفين.

أ- اشتراط الظن الفعلي بالوفاق

س: هل يشترط في تباني العقلاء على حجية الظاهر حصول الظن الفعلي بمراد المتكلم؟

ج: لا يشترط.

ب- اعتبار عدم الظن بالخلاف

س: هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر؟ اذكر ما قال المحقق الخراساني، والمصنف في المقام؟

ج: قال الشيخ صاحب الكفاية في رده:

«والظاهر أن سيرتهم[١] على اتباعها أي الظواهر من غير تقييد بافادتها[٢] الظن فعلا، ولا بعدم الظن كذلك[٣] على خلافها قطعاً.

ضرورة:

---

(١) أي أن سيرة العقلاء....

(٢) أي: بافادة الظواهر...

(٣) كذلك أي: فعلاً...

أنه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف»[1].

وقال الشيخ المظفر قُدِّسَ سِرُّه:

١ـ إن كان منشأ الظن بالخلاف أمراً يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم فإنه لا ينبغي الشك في أن مثل هذا الظن يضر حجية الظهور، بل ـ على التحقيق ـ لا يبقى معه ظهور الكلام حتى ليكون موضعاً لبناء العقلاء؛ لأنّ الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم حتى لو فرض أنّ ذلك الأمر ليس بامارة معتبرة عند الشارع؛ لأن الملاك في ذلك بناء العقلاء.

٢ـ وأما: إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر؛ لأن الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجية الظهور.

والظاهر: أن مراد الشيخ صاحب الكفاية من «الظن بالخلاف» هذا القسم الثاني فقط، لا ما يعم القسم الأول.

ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط، لا ما يعم القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين.

---

(١) كفاية الأصول: ٣٢٤.

س: هل تشترط فيه جريان اصالة عدم القرينة؟ اذكر قول الشيخ وقول المحقق الخراساني، ومختار المصنف.

ج: القول الأول: ذهب الشيخ الاعظمقُدِّسَ سِرُّهُ إلى الرجوع إلى اصالة[1] عدم القرينة.

القول الثاني: ذهب الشيخ الخراسانيقُدِّسَ سِرُّهُ إلى الرجوع إلى اصالة الظهور[2].

القول الثالث: بوجود اصل واحد وهي اصالة الظهور للمصنف.

حجّية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام

س: ماهو رأي المحقق القمي في حجية الظهور؟

وما الجواب عنه؟

ج: يقول المحقق القمي في قوانينه ـ ولعله هو أول من ذهب ـ إلى أن الظهور إنما يكون حجة بالنسبة إلى المقصودين بالافهام دون غيرهم[3].

جواب المصنف اقول:

إن هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين.

وخلاصة ما ينبغي مناقشته به أن يقال:

إن هذا الكلام مجمل غير واضح، فما الغرض من نفي حجية الظهور

---

(١) فرائد الأصول ١: ٦٨.

(٢) كفاية الأصول: ٣٢٩.

(٣) قوانين الأصول ١: ٣٩٨، و ٢: ١٠٣.

بالنسبة إلى غير المقصود افهامه:

١ـ إن كان الغرض أنّ الكلام لا ظهور ذاتياً له بالنسبة إلى هذا الشخص:

فهو امر يكذبه الوجدان.

٢ـ وإن كان الغرض ـ كما قيل في توجيه كلامه ـ دعوى أنه ليس للعقلاء بناء على الغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالافهام.

فهي دعوى بلا دليل، بل العروف في بناء العقلاء، عكس ذلك.

هـ حجّية ظواهر الكتاب

س: ما هو رأي الاخباريين في حجية ظواهر الكتاب العزيز؟

ج: نسب[١] إلى جماعة من الاخباريين القول بعدم حجية ظواهر الكتاب

---

(١) فائدة: اقول: لا ادري لماذا شكك المصنفرحمه الله اذ الظاهر أن هذا القول قد قاله الاخباريون حتما، قال شيخنا الاعظم: ذهب جماعة من الاخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

قال الشيخ يوسف البحراني في حدائقه: في الكتاب العزيز، ولا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل به في الاحكام الشرعية والاعتماد عليه حتى صنف جملة منهم كتباً في الايات المتعلقة بالاحكام الفقهية وهي خمسمائة آية عندهم. وأما الاخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين افراط وتفريط، فمنهم من منع منهم شيء منه مطلقاً حتى مثل قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إلا بتفسير من اصحاب العصمة صلوات الله عليهم ومنهم من جوز ذلك حتى عاد يدعي المشاركة لاهل البيتعليهم السلام في تأويل مشكلاته

←

العزيز[١]، واكدوا: أنه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيتعليهم السلام.

س: ما الجواب عما ورد في النهي عن التفسير بالرأي؟

ج: فالجواب عنه:

١ـ أن التفسير غير الاخذ بالظاهر، والاخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً.

٢ـ على أن مقتضى الجمع بينها وبين تلك الاخبار المجوزة للاخذ بالكتاب والرجوع اليه، حمل التفسير بالرأي ـ إذا سلمنا أنه يشمل الاخذ بالظاهر ـ على معنى التسرع بالاخذ به بالاجتهادات الشخصية، من دون فحص، ومن دون سابقة معرفة وتأمل ودراسة، كما يعطيه التعليل في بعضها، بأن فيه ناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً.

←

وحل مبهماته. وقال الحر العاملي في تعليقة له على كتابه الوسائل: قد وردت احاديث متواترة تزيد على مائتين وعشرين حديثاً قد جمعتها في محل آخر، دالة على عدم جواز وورود استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسيره من كلام محكمة أو متشابهة، ناسخة أو منسوخة عامة أو خاصة، إلى غير ذلك، أو ورود ما يوافقها عن احاديثهم الثابتة، وأنه يجب العمل بالكتاب والسنة، وقد تقدم ذلك في حديث عبيدة السلماني، لكن إذا كان ظاهر آية لا يوافقها حديث، ولا يعلم أنها ناسخة أو منسوخة، محكمة أو متشابهة، لم يجز الجزم بظاهرها، ولا جزم بمخالفتها، بغير نص بل يجب الاحتياط لما يأتي ان شاء الله تعالى، ولا يخفى ندور الفرض لكثرة النصوص في ايات الاحكام، والاستدلال بها منهمعليهم السلام وورود ما يوافقها أو يخصصها. انظر المقدمات والتنبيهات ج٦، ص٣٠٦.

(١) فرائد الأصول ١: ٥٦.

٣ـ مع أنه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها الا اهل الذكر وفيه ما يقصر عن الوصول إلى ادراكه اكثر الناس، ولا يزال تنكشف له من الاسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق اعجازه من هذه الناحية.

والتحقيق:

أن في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهوراً وخفاءً، وليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة إلى اكثر الناس.

وكذلك كل كلام.

ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند اهله، بل قد تكون الاية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل احد، وظهور اخر يحتاج إلى تأمل وبصيرة، فيخفى على كثير من الناس.

الباب السادس: الشهرة

س: ما معنى الشهرة لغة؟

ج: إن الشهرة لغة تتضمن معنى ذيوع الشيء ووضوحه ومنه قولهم «اشهر فلان سيفه» و «سيف مشهور».

س: ما معنى الشهرة في اصطلاح أهل الحديث؟ واصطلاح الفقهاء؟

ج: وقد اطلقت الشهرة باصطلاح اهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر.

والخبر يقال له حينئذ: مشهور كما قد يقال له: «مستفيض».

وكذلك يطلقون «الشهرة» باصطلاح الفقهاء على كل ما لا يبلغ درجة الاجماع من الاقوال في المسألة الفقهية. فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر والقول يقال له: «مشهور» كما أن المفتين الكثيرين انفسهم يقال لهم: «مشهور» فيقولون: «ذهب المشهور إلى كذا» و «قال المشهور بكذا» ... وهكذا.

س: ما هي الشهرة في الروايةو والشهرة في الفتوى؟ وايتهما كانت محل النزاع؟

ج: الشهرة في الرواية: وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواه، على وجه لا يبلغ حد التواتر.

ولا يشترط في تسميتها بـ«الشهرة» أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء ايضاً، فقد يشتهر وقد لا يشتهر.

الشهرة في الفتوى: وهي ـ كما تقدم ـ عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بأن يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

وهذه الشهرة في الفتوى وقوع البحث والنزاع فيها.

س: اذكر الاقوال في حجية الشهرة واذكر الراجح منها عند المصنف.

ج: فقد قيل[1]: «إن هذه الشهرة حجة على الحكم الذي وقعت عليه الفتوى

---

(١) نسب إلى الشهيد الأول ترجيحه هذا القول، ونقله عن بعض الاصحاب، من دون أن يذكر اسمه، ونسب ايضاً إلى المحقق الخراساني اختيار هذا القول. وعزي كذلك إلى ←

من جهة كونها شهرة، فتكون من الظنون الخاصة، كخبر الواحد».

وقيل «لادليل على حجيتها»[١].

وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على أن فتوى مجتهد واحد، أو اكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد اخر، ولا يجوز التعويل عليها. وهذا معنى ما ذهبوا اليه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط.

مختار المصنف.

والحق: أنه لا دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وإن كان المسلم به أن الخبر الذي عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفاً من ناحية السند، كما سيأتي بيانه في محله[٢]. وقد ذكر لحجية الشهرة جملة من الأدلة، كلها مردودة.

الدليل الأول: اولويتها من خبر العادل.

الدليل الثاني: عموم تعليل اية النبأ

الدليل الثالث: دلالة بعض الاخبار

س اذكر ادلة القائلين بحجية الشهرة، واذكر الجواب عنها.

ج: الدليل الأول: اولويتها من خبر العادل

←

صاحب المعالم ولكن الشهرة على خلافهم منه قدس سره.

(١) وهذا هو المعروف عند اكثر المتأخرين، فراجع كتبهم كفرائد الأصول ١: ١٠٥ ـ ١٠٧؛ كفاية الأصول: ٣٢٦؛ فوائد الأصول ٣: ١٥٣ ـ ١٥٦؛ نهاية الافكار ٣: ١٠١.

(٢) يأتي في البحث ٣، الترجيح بالشهرة.

قيل: «إن ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة؛ نظراً إلى أن الظن الحاصل من الشهرة اقوى غالباً من الظن الحاصل من خبر الواحد، حتى العادل، فالشهرة اولى بالحجية من خبر العادل»[1].

والجواب:

أن هذا المفهوم إنما يتم إذا احرزنا على نحو اليقين أن العلة في حجية خبر العادل هو افادته الظن، ليكون ما هو اقوى ظنا اولى بالحجية ولكن هذا غير ثابت في وجه حجية خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلي.

الدليل الثاني: عموم تعليل آية النبأ

وقيل:

«إن عموم التعليل في آية النبأ ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾[2] يدل على اعتبار مثل الشهرة.

لأن الذي يفهم من التعليل أن الاصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبيين، فيدل على أن كل ما يؤمن معه من الاصابة بجهالة فهو حجة يجب الاخذ به والشهرة كذلك»

والجواب:

---

(١) انتهى ملخص ما استدل به الشهيد على حجية الشهرة في الذكرى ١: ٥٢ و مسالك الافهام ٢: ٢٢٧.

(٢) الحجرات(٤٩) : ٦.

١ـ و ٢ـ أن هذا ليس تمسكاً بعموم التعليل ـ على تقديم تسليم أن هذه الفقرة من الاية واردة مورد التعليل، وقد تقدم بيان ذلك في ادلة حجية خبر الواحد ـ، بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل ولا دلالة في الاية على نقيض التعليل بالضرورة.

لأن هذه الاية نظيرة نهي الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض ـ مثلاً ـ فإن هذا التعليل لا يدل على أن كل ما هو ليس بحامض يجوز، أو يجب اكله وكذلك هنا؛ فإن حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبيين ـ لأنه يستلزم الاصابة بجهالة ـ لا تدل على وجوب الاخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الاصابة بجهالة.

وأما دلالتها على خصوص حجية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق عموم نقيض التعليل.

وبعبارة اخرى:

أن اكثر ما تدل الاية في تعليلها على أن الاصابة بجهالة مانعة عن تأثير المقتضي لحجية الخبر، ولا تدل على وجود المقتضي للحجية في كل شيء آخر؛ حيث لا يوجد فيه المانع، حتى تكون دالة على حجية مثل الشهرة المفقود فيها المانع، أو نقول: عن المانع عن الحجية في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضي فيها للحجية، ولا تدل الاية على أن كل ما ليس فيه مانع فالمقتضي موجود.

الدليل الثالث: دلالة بعض الاخبار

قيل: «إن بعض الاخبار دالة على اعتبار الشهرة.

١ـ مثل مرفوعة زرارة: قال زرارة: سألت الباقر عليه السلام فقلت: ــ جعلت

فداك - يأتي عنكم الخبران، والحديثان المتعارضان، فبايهما اخذ؟ قال عليه السلام: [يا زرارة] خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ والنادر»

قلت: ياسيدي، إنهما معاً مشهوران [مرويان] مأثوران عنكم.

قال عليه السلام: «خذ بما يقوله أعدلهما...» إلى اخر الخبر[1].

والاستدلال بهذه المرفوعة من جهتين:

الأول: أن المراد من الموصول في قوله «بما اشتهر» مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى.

لان الموصول من الاسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يعين مدلولها، والمعين لمدلول الموصول هي الصلة وهنا وهي قوله: «اشتهر». تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى.

الثاني: أنه على تقدير أن يراد م الموصول خصوص الخبر؛ فإن المفهوم من المرفوعة اناطة الحكم بالشهرة، فتدل على أن الشهرة بما هي شهرة توجب اعتباره المشتهر، فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة ايضاً معتبرة، كالخبر المشهور.

الجواب: أما من الوجه الأول:

فبان الموصول كما يتعين المراد من بالصلة كذلك يتعين بالقرائن الأخرى المحفوفة به والذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه؛ اذ السؤال وقع عن نفس الخبر، والجواب لا بد أن يطابق السؤال.

وهذا نظير:

---

(١) مستدرك الوسائل: ٩ كتاب القضاء، ح٢.

ما لو سألت: أي اخوتك احب اليك؟ فاجبت: «من كان اكبر مني» فإنه لا ينبغي أن يتوهم أحد أن الحكم في هذا الحكم في هذا الجواب يعم كل من كان اكبر منك، ولو كان من غير اخوتك.

وأما عن الوجه الثاني:

فبأنه بعد وضوح ارادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة في خصوص الخبر، فيكون المناط في الحكم شهرة الخبر بما أنها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هي وإن كانت منسوبة لشيء اخر.

٢ـ وكذلك يقاس الحال في مقبولة ابن حنظلة[١]، الاتية في باب التعادل والتراجيح.

س: هل مخالفة المشهور جائزة ام لا؟

ج: نعم.

الباب السابع السيرة

س: ما معنى السيرة؟

ج: المقصود من السيرة ـ كما هو واضح ـ: استمرار عادة الناس وتبنيهم العملي على فعل شيء أو ترك شيء.

س: ما الفرق بين السيرة العقلائية والسيرة الشرعية؟

ج: ١ـ اما جميع العقلاء والعرف من كل ملة ونحلة فيعم المسلمين وغيرهم.

---

(١) راجع الوسائل: ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ١.

وتسمّي السيرة حنيئذ السيرة العقلائية.

التعبير الشائع عند الاصوليين المتأخرين تسميتها بـ (بناء العقلاء).

٢ و ٣ـ وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون أو خصوص اهل نحلة خاصة منهم، كالامامية مثلاً.

وتسمي السيرة حينئذ «السيرة المتشرعة»، أو «السيرة الشرعية» أو «السيرة الاسلامية».

١ـ حجية بناء العقلاء

س: هل بناء العقلاء باطلاقه حجة أم لا؟

وعلى الثاني بين موارد حجيته.

ج: أقول: ضرورة وضوح أنه لايوجد أي ملازمة بين بناء العقلاء وبين الحكم الشرعي لوضوح أن البناء ليس علة للحكم الشرعي ولا معلولا له، ومن ثم فيمكن أن يتباين الحكم الشرعي مع بناء العقلاء، ولأجل ذلك كان بناء العقلاء بما هو لا قيمة له وإنما قيمته إذا كان كاشفا عن قول الامام عليه السلام موارد حجيته:

١ـ عمل الامام، بأن يكون قد ثبت أن الامام قد اشترك عملا مع العقلاء.

٢ـ تقرير الامام، بأن لا يشترك الامام عملا مع العقلاء لكنه أقرهم ولم يردعهم حيث يجب ردعهم لو كانوا على خطا.

٣ـقول الامام، بأن ينطق الامام بتصحيح سيرتهم حيث لايشترك الامام عملا مع العقلاء وحيث لم يثبت وجوب ردعهم، فلا يمكن معرفة

رضاه إلا بالقول الصريح.

٢ـ حجية سيرة المتشرعة

س: هل سيرة المتشرعة حجة أم لا؟

ج: ١ـ تارة يعلم فيها أنها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتى يكون المعصوم عليه السلام احد العاملين بها، أو يكون مقرراً له.

٢ـ واخرى لا يعلم ذلك، أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فإن كانت على النحو الأول: فلا شك في أنها حجة قطعية على موافقة الشارع.

وإن كانت على النحو الثاني: فلا نجد مجالاً للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين.

٣ـ مدى دلالة السيرة

س: بين مدى دلالة السيرة؟

ج: إن السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمته في صورة السيرة على الفعل؛ أو تدل على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

الباب الثامن: القياس

س: اذكر الاقوال في اعتبار القياس. واذكر تصوره التاريخي؟

ج: [مخالفي حجيته]

١ـ وعلماء الامامية تبعاً لآل البيت عليهم السلام ابطلوا العمل به[(١)].

٢و ٣ـ ومن الفرق الأخرى، اهل الظاهر ـ المعروفين بـ «الظاهرية» اصحاب داود بن علي بن خلف، امام اهل الظاهر ـ وكذلك الحنابلة لم يكونوا يقيمون له وزناً[(٢)].

[موافقي حجيته]

وأول من توسع فيه في القرن الثاني ابو حنيفة، رأس القياسين وقد نشك في عصره، واخذ به الشافعية، والمالكية.

ولقد بالغ به جماعة فقدموه على الاجماع، بل غلا اخرون فردوا الاحاديث بالقياس، وربما حاد بعضهم يؤول الايات القياس ومن المعلوم عند ال البيت عليهم السلام أنهم لا يجوزون العمل به، وقد شاع عنهم: «إن دين الله لا يصاب بالعقول»[(٣)] و: «إن السنة إذا قيست محق الدين»[(٤)]، بل شنوا حرباً شعواء لا هوادة فيها على اهل الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعاً. ومناظرات الامام الصادق عليه السلام معهم معروفة، لا سيما مع ابي حنيفة، وقد رواها حتى اهل السنة: اذ قال له في ما رواه ابن حزم: «اتق الله ولا تقس؛ فإنا نقف غداً بين يدي الله، فنقول: قول الله وقال رسوله وتقول أنت واصحابك:

---

(١) راجع: التذكرة باصول الفقه (للشيخ المفيد): ٣٨؛ العدة ٢: ٦٥٢؛ الذريعة إلى اصول الشريعة ٢: ٦٧٥؛ معارج الأصول: ١٨٧؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢١٤.

(٢) نسب اليهم في ارشاد الفحول: ٢٠٠، وروضة الناظر: ١٤٧، المستصفي ٢: ٢٣٤، ونهاية السؤول ٤: ٩.

(٣) بحار الانوار ٢: ٣٠٣.

(٤) نفس المصدر ١٠٤: ٤٠٥.

سمعنا ورأينا»[١].

[سر اقبال المخالفين إلى القياس]

والذي يبدوا: أن المخالفين لال البيت عليهم السلام ـ الذين سلكوا غير طريقهم، ولم يعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم ـ اعوزهم العلم باحكام الله، وماجاء به الرسول صلى الله عليه وآله فالتجؤوا إلى أن يصطنعوا الرأي والاجتهادات الاستحسانية للفتيا والقضاء بين الناس، أو جعلوا ذلك عذراً مبررا لمخالفة النص، كما في قصة تبرير الخليفة الأول لفعله خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة، وقد خلا بزوجته ليلة قتله، فقال عنه: «إنه اجتهد فاخطأ!؟»، وذلك لما أراد عمر بن الخطاب أن يقاد به ويقام عليه الحد[٢] وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة التابعين، حتى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعة الاخذ به في القرن الثاني على يد ابي حنيفة واصحابه. ثم بعد أن اخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس، وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه، وتوسيع ابحاثه، ووضع القيود، والاستدراكات له حتى صادفنا قائماً بنفسه.

١ـ تعريف القياس

س: ما هو تعريف القياس؟

ج: «هو اثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلّة».

---

(١) ملخص ابطال القياس: ٧١.

(٢) راجع الغدير ٧: ١٢٨.

س: اذكر تعريف عند ابن الحاجب وابن الهمام؟

ج: «المساواة بين الفرع والاصل في العلّة»[(١)]

٢ـ اركان القياس

س: ما هي اركان القياس؟

ج: ١ـ الأصل:

وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً.

٢ـ الفرع:

وهو المقيس المطلوب اثبات الحكم له شرعاً.

٣ـ العلة:

وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى: «جامعاً»

٤ـ الحكم:

وهو نوع الحكم الذي ثبت للاصل، ويراد اثباته للفرع.

---

(١) هذا التعريف شبه الخضري بك إلى ابن الحاجب، وابن الهمام. راجع كتاب: اصول الفقه: ٢٨٩.

٣. حجية القياس

أ ـ اهل القياس يوجب العلم؟

س: هل القياس يوجب العلم؟

ج: ان القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم.

س: ما الجواب عن الاستدلال ببرهان السبر والتقسيم على أن القياس يوجب العلم بالحكم؟

ج: اقول:

١ـ من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهاناً حقيقياً، أن تحصر المحتملات حصراً عقلياً من طريق القسمة الثنائية[١] التي تتردد بين النفي والاثبات.

وما يذكر ـ من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي ـ لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القائس أن يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا أنها مبنية على الحصر العقلي المردد بين النفي والاثبات. واذا كان الأمر كذلك فكلما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون ورائها الاحتمالات لم يتصورها اصلاً.

١ـ ومن الاحتمالات أن تكون العلة اجتماع محتملين، أو اكثر مما احتمله القائس.

٢ـ ومن الاحتمالات أن يكون ملاك الحكم شيئاً اخر، خارجاً عن

---

(١) كتاب المنطق للمؤلف، ١/ ١٠٦ـ١٠٨.

اوصاف المقيس عليه لا يمكن أن يهتدي اليه القائس، مثل التعليل في قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[1]، فإن الظاهر من الاية أن العلة في تحريم الطيبات عصيانهم، لا اوصاف تلك الاشياء.

٣ـ بل من الاحتمالات عند هذا القائس ـ الذي لا يرى تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ـ ان الحكم لاملاك ولا علة له.

فكيف يمكن أن يدعى حصر الملاك في ما احتمله، وقد لا تكو له علّية؟!

وعلى كل حال:

فلا يمكن أن يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا اكثر من الاحتمال.

٢ـ واذا تنزلنا فاكثر ما يحصل من الظن فرجع الأمر بالاخير إلى الظن، و«إن الظن لا يغني من الحق شيئاً»[2].

الدليل من الايات القرآنية

س: بين تقريب الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ على حجية القياس الظني. واذكر ما يرد عليه.

ج: الأول الدليل: ﴿فاعتبروا يا اولي الابصار﴾.

بناء على تفسير الاعتبار بالعبور والمجاوزة، والقياس عبور ومجاورة

---

(١) النساء (٤) : ١٦٠.

(٢) النجم(٥٣) : ٢٨ يونس(١٠) : ٣٦.

من الاصل إلى الفرع.

الثاني: ما يرد عليه أن الاعتبار هو الاتعاظ لغة، وهو الانسب بمعنى الاية الواردة في الذين كفروا من اهل الكتاب، إذ قذف الله تعالى في قلوبهم الرعب، ويخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين، واين هي من القياس الذي نحن فيه؟ وقال ابن حزم في كتابه «ابطال القياس»:

«ومن المحال ان يقول لنا: ﴿فاعتبروا يا اولي الابصار﴾ ويريد القياس، ثم يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شيء نقيس ؟ ولا متى نقيس؟ ولا على أي شيء نقيس؟ ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما امرنا بقياسه حيث امرنا، وحرموا علينا أن نقيس مالا نص فيه جملة، ولا نتعدى حدوده»[١].

س: بين تقريب الاستدلال بقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ...﴾ على اعتبار الظن الحاصل من القياس واذكر ما فيه.

ج: الأول الدليل: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[٢].

باعتبار ان الاية تدل على مساواة النظير للنظير بل هي استدلال بالقياس لافحام من ينكر احياء العظام وهي رميم[٣] ولو أن القياس حجة لما

---

(١) ملخص ابطال القياس: ٣٠.

(٢) يس (٣٦): ٧٨.

(٣) وبعبارة واضحة نقول: احياء العظام وهي رميم كانشائها اول مرة، فإن الأول يساوي الثاني بمعنى الذي هو قادر على احياء وانشاء العظام اول مرة (الأصل) هو قادر على احيائها ←

صح الاستدلال فيها.

الثاني: ما فيه:

١ـ أن الاية لا تدل على هذه المساواة بين النظيرين، كنظيرين في اية جهة كانت، كما أنها ليست استدلالا بالقياس، وانما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث؛ اذ يتخيلون العجز عن احياء الرميم، فارادت الاية أن تثبت الملازمة بين القدرة على انشاء العظام، وايجادها لاول مرة بلا سابق وجود، وبين القدرة على احيائها من جديد، بل القدرة على الثاني اولى، واذا ثبتت الملازمة والمفروض أن الملزوم ـ وهو القدرة على انشائها اول مرة ـ موجودة مسلم فلا بد أن يثبت اللازم ـ وهو القدرة على احيائها وهي رميم ـ واين هذا من القياس؟

٢ـ ولو صح أن يراد من الاية القياس فهو نوع من قياس الاولوية المقطوعة، واين هذا من قياس المساواة المطلوب اثبات حجيته، وهو الذي يبتني على الظن والمساواة في العلّة؟

←

وهي رميم (الفرع)، فالقرآن استدل بالقياس، ولو لم يكن القياس حجة لما استدل القرآن بالقياس حيث أن القرآن عدى الحكم (الأصل) إلى الفرع.

الدليل من السنة

س: ما الجواب عن الاستدلال بالحديث المأثور عن معاذ على حجية القياس؟

ج: أن الحديث مرسل[١] لاحجية فيه:

١ـ لأن راويه:

أـ وهو الحارث بن عمرو ابن اخي المغيرة بن شعبة، رواه عن اناس من اهل حمص.

ب ـ ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري احد من هو؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث.

٢ـ ثم: إن الحديث معارض بحديث آخر في نفس الواقعية؛ اذ جاء فيه: «لا تقتضين، ولا تفصلن الا بما تعلم. وإن اشكل عليك امر فقف حتى تتبينه، أو تكتب الي»، فاجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعاً على الحارث، أو منه.

٣ـ مضافاً إلى: انه لا حصر في ما ذكروا فقد يراد من الاجتهاد بالراي استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات، أو الأصول ولعله يشير إلى ذلك قوله: «ولا الوا».

---

(١) الخبر المرسل هو الخبر الذي لا يذكر فيه اسم بعض رجال السند، كما إذا قيل في اثناء السند «عن رجل» أو «عن بعض اصحابنا» أو «عن غير واحد» ونحو ذلك.

س: هل حديث الخثعمية يدل على حجية القياس؟

ج: ١ـ انه لا معنى للقول بأن الرسول اجرى القياس في حكمة بقضاء الحجة وهو المشرع المتلقي الاحكام من الله تعالى بلاوحي، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتا ج إلى أن يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون؟!

٢ـ وإنما المقصود من الحديث ـ على تقرير صحته ـ تنبيه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه، وهو ـ أعني العام ـ وجوب قضاء كل دين؛ اذ خفي عليها أن الحج مما يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، وهو اولى بالقضاء؛ لأنه دين الله تعالى.

ولا شك في:

أن تطبيق العام على مصاديقه المعلومة لا يحتاج إلى تشريع جديد، غير تشريع نفس العام؛ لأن الانطباق قهري. وليس هو من نوع القياس.

٣ـ ولا ينقضي العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم، كالحنفية ويقول «دين الناس احق بالقضاء» ثم يستدل بهذا الحديث على حجية القياس.

س: ما الجواب عن الاستدلال بحديث بيع الرطب بالتمر على حجية القياس؟

ج: أن هذا الحديث على تقرير صحته ـ يشبه حديث الخثعمية؛ فإن المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على احد مصاديقه الخفية، ليس هو من القياس في شيء.

الدليل من الاجماع

س: ما الجواب عن الاستدلال القائلين بحجية القياس بالاجماع؟

ج: فقد ادّعى اتفاق الصحابة على حجّية القياس حيث إنّ طائفة منهم كانوا عاملين بالقياس وطائفة أخرى سكتوا عنه فلم ينكروا عليهم[1].

وفيه، أولاً: أن الصغرى ليست بثابتة لأنّ الكثير من الصحابة لم يكونوا في المدينة في ذاك العصر بل كانوا في مختلف بلاد الإسلام. وثانياً: لادليل على كون جميع الصحابة داخلين في إحدى هاتين الطائفتين. وثالثاً: لعل منشأ السكوت هو الخوف عن السوط والسيف أو عدم العلم بذلك.

الدليل من العقل

س: اذكر الدليل العقلي الذي قد يقام على اعتبار القياس واذكر الجواب عنه.

ج: الأول الدليل: أنا نعلم قطعاً بان الحوادث؛ لا تنافي النصوص، ويستحيل ان يستوعب المتناهي ما لا يتناهى؛ اذن فيعلم أنه لابد من مرجع لاستنباط الاحكام، لتلافي النواقص من الحوادث، وليس هو الا القياس.

الثاني الجواب:

صحيح أن الحوادث الجزئية غير متناهية، لكن لا يجب في كل

---

(١) المستصفى من علم الاصول، ج٢، ص٢٤٠ و٢٤١؛ المحمول في علم الاصول، للفخر الرازي، ج، ص٥٣؛ الأحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج٤، ص٤٠.

حادثة جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفي أن تدخل في احد العمومات والامور العامة محدودة متناهية، لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها.

٤ـ منصوص العلة، وقياس الاولوية

س: ما هو تعريف منصوص العلة؟ وهل هو حجة من باب القياس؟

ج: الأول: القياس منصوص العلة: هو فيما إذا نص الشارع على علة الحكم الشرعي.

الثاني: الحكم فيكون حجة من باب الاخذ بظاهر العموم وليس هو من القياس.

س: ما هو تعريف منصوص العلة؟ وهل هو حجة من باب القياس؟

ج: الأول: المقصود بقياس الاولوية اثبات الحكم من الأصل إلى الفرع بالاولوية العقلية للقطع واليقين بوجود علة الحكم في الفرع شكل اشد واقوى من وجودها في الأصل.

الثاني: فيكون حجة من باب الظواهر ليس من باب القياس.

تنبيه الاستحسان والمصالح المرسلة، وسد الذرائع

س: ما معنى الاستحسان؟ ومن يذهب إلى اعتباره؟

ج: وقد ذكر في تعريفه وجوه:

منهـا: ان الاستحسان هـو العـدول عـن قيـاس إلـى العـادة لمـصلحة الناس[١]. والاستحسان من الادلة المعتبرة عند الحنفية[٢].

س: ما هو تعريف سد الذرائع؟ وما القائل بحجّيّته؟

ج: الذريعة في اللغة الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء. وأما في الاصطلاح فقد يقال «التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة» وقد يقال: «مايتوصل بـه إلـى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة»[٣] والحاصل أن المراد مـن «سـد الـذرائع» المنع من الوسيلة التي يتوصل بها الى مفسدة.

وذهب إلى اعتباره ابن القيم[٤].

س: ما هو تعريف المصالح المرسلة؟ ومن يذهب إلى اعتبارها؟

ج: واختلفوا في حقيقتها: فقال بعض: «هـي أن يوجـد معنـى يـشعر بـالحكم مناسبُ عقلاً، ولايوجد أصـل متفـق عليـه» وقـال بعـض آخـرك «هـي مـا لا يستند إلى أصل كلّي ولاجزئي». والقول باعتبارها منسوب إلى المالك[٥].

---

(١) راجع الاحكام (للامدي) ٤: ٢١١ ـ ٢١٣، ومصادر التشريع: ٥٨.

(٢) على ما في منتهى الوصول والامل: ٢٠٧، وارشاد الفحول: ٢٤٠.

(٣) راجع الموافقات ٤: ١٩٩ والمدخل للفقه الاسلامي: ٢٦٦.

(٤) اعلام المواقعين ٣: ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٥) كما في إرشاد الفحول: ٢٤٢.

وقال ابن الحاجب في منتهى الوصول والامل: ٢٠٨: «وقد عـزي إلـى مالـك خلافـه ـ أي عـدم امتناع التمسك بها ـ. وهو بعيد».

وإن أردت الاطلاع عن تفصيل حقيقـة المـصالح المرسـلة، ومـن قـال باعتبارهـا فراجـع نهايـة السؤورل ٤: ٩٧ ـ ١٠٥ و٣٨٥ ـ ٣٩٥، مبلغ الوصول: ٣٠٩: مصادر التشريع الاسلامي: ٧٣.

س: هل يدل دليل على حجية الاستحسان، وسد الذرائع، المصالح المرسلة؟

ج: لا يدل دليل.

الباب التاسع التعادل والتراجيح

س: ما مراد الاصوليين من «التعادل» و «التراجيح» في عنوان المسألة؟

ج: الأول: المراد من «التعادل».

ومرادهم من كلمة «التعادل» تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضي ترجيح احدهما على الاخر.

الثاني: المراد من التراجيح.

ومرادهم من كلمة «التراجيح»: جمع «ترجيح» عل خلاف القياس في جمع المصدر؛ إذ جمعه ترجيحات والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أي المرجح.

س: ماالوجه في اخذ كلمة التراجيح على صيغة الجمع دون كلمة «التعادل»؟

ج: وإنما جاءوا به على صيغة الجمع، دون «التعادل»؛ لأن المرجحات بين الدليلن المتعارضين متعددة، والتعادل لا يكون الا في فرض واحد، وهو فرض فقدان كل المرجحات.

س: ما الغرض من مبحث التعادل والتراجيح؟

ج: والغرض من هذا البحث: بيان احكام التعادل بين الدليلين المتعارضين، وبيان احكام المرجحات لاحدهما على الاخر.

س: قال المصنف قدس سره «الانسب ان تعنون المسألة بعنوان التعارض بين الأدلة» ما الوجه في كونه انسب؟

ج: أن الانسب ان تعنون المسألة بعنوان «التعارض لا بين الأدلة» لأن التعادل والترجيح بين الأدلة أنما يفرض في موردا التعارض بينهما غير أنه لما كان هم الاصوليين في البحث وغايتهم منه معرفة كيفية العلم بالادلة المتعارضة عند تعادلها، وترجيها، عنونوها بما ذكرناه.

وهذه المسألة ـ كما ذكرناه سابقاً ـ اليق شيء بها مباحث الحجة؛

لأن نتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الأدلة.

المقدمة ١ حقيقة التعارض

س: ما هي حقيقة التعارض في اصطلاح الاصوليين؟

ج: التعارض: مصدر من باب «التفاعل» الذي يقتضي فاعلين، ولا يقع الا من جانبين فيقال: تعارض الدليلان. ولا تقول: «تعارض الدليل» وتسكت.

وعليه:

فلا بد من فرض دليلين، كل منهما يعارض الاخر.

ومعنى المعارضة:

ان كلا منهما:

١ـ إذا تمت مقدمات حجيته.

٢ـ يبطل الاخر ويكذبه.

والتكاذب:

أـ إما ان يكون في جميع مدلولاتهما، ونواهي الدلالة فيهما.

ب ـ وإما في بعض النواهي.

٣ـ على وجه لا يصح فرض بقاء حجية كل منهما مع فرض بقاء حجية الاخر، ولا يصح العمل بها معاً[١].

[مرجع التعارض]

فمرجع التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحية ما، أي أن كلاً منهما يكذب الاخر، ولا يجتمعان على الصدق. هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. وهو مأخوذ من «عارضه» أي جانبه وعدل عنه.

٢ـ شروط التعارض

س: ماهي شروط التعارض؟

ج: ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض الابشروط سبعة هي مقومات التعارض. نذكرها لتتضح حقيقة التعارض.

ومواقعه:

١ـ الا يكون احد الدليلين، أو كل منهما قطعياً.

٢ـ الا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتها معاً.

---

(١) ومثاله أن يقال في نص: «الربا حرام»، ويقال في نص اخر: الربا بين الوالد وولده مباح».

٣ـ أن يتنافى مدلولاهما ـ ولو عرضاً وفي بعض النواهي ـ ليحصل التكاذب بينهما، سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي، أو التضمني، أو الالتزامي.

٤ـ أن يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية.

٥ـ الا يكون احد الدليلين حاكماً على الاخر.

٦ـ أن لايكون الدليلين متزاحمين.

٧ـ الا يكون احدهما وارداً على الاخر.

٣ـ الفرق بين التعارض والتزاحم.

س: ما الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم؟

ج: التعارض فهو: التنافي بين الحكمين في مقام الجعل والتشريع لا في مقام الامتثال والطاعة، وبكلمة اخرى التعارض: هو التدافع بين حجتين.

التزاحم فهو: التنافي بين الحكمين بسبب عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في عالم الامتثال، أي: يعجز المكلف عن امتثال الحكمين معاً.

٤ـ تعادل وتراجيح المتزاحمين

س: ما هي قواعد التزاحم التي تتصل بالحكم نفسه؟

ج: وقد اتفق الاصوليون في باب التزاحم أن القاعدة عند فقد المرجحات بين المتزاحمين هو التخيير بمعنى أن يكون المكلف مخيراً بينهما فيأتي باحدهما ويترك الاخر.

س: ما هي المرجحات في باب التزاحم؟

ج: ١ـأن يكون أحد الواجبين لا بدل له، مع كون الواجب الاخر المزاحم له ذا بدل.

٢ـ أن يكون احد الواجبين مضيقاً، أو فورياً، مع كون الواجب الاخر المزاحم له موسعاً.

٣ـ أن يكون احد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الاخر؛ وكان كل منهما مضيقاً.

٤ـ أن يكون احد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الاخر.

٥ـ أن يكون احدى الواجبين مقدماً بحسب زمان امتثاله على الاخر.

٦ـ أن يكون احد الواجبين اولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة.

س: إنّ من جملة المرجحات في باب التزاحم اولوية احدهما عند الشارع في التقديم، كيف تعرف تلك الاولوية؟

ج: [طرق معرفة الاولوية]

١ـ إما من الأدلة.

٢ـوإما من مناسبة الحكم للموضوع.

٣ـوإما من معرفة ملاكات الاحكام يتوسط الأدلة السمعية.

٥ـ الحكومة والورود

س: ما هي الحكومة؟ اذكر مثالاً لها من العرف، ومثالاً من الشرع؟

ج: إن الذي نفهمه من مقصودهم في الحكومة هو: أن يقدم احد الدليلن على الاخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية ادائية.

أ ـ [المثال في غير الشرعيات]

فنقول:

١ـ لو قال الأمر عقيب امره باكرام العلماء : «لا تكرم الفاسق».

فإن القول الثاني يكون مخصصا للاول؛ لأنه ليس مفاده الا عدم وجوب اكرام الفاسق، مع بقاء صفة العالم له.

٢ـ أما لو قال ـ عقيب امره ـ : «الفاسق ليس بعالم».

فإنه يكون حاكماً على الأول؛ لأن مفاده اخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلاً، بتنزيل الفسق منزلة الجهل، أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرف في عقد الوضع فلا يبقى عموم لفظ «العلماء» شاملاً للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل، وبالطبع لا يعطى له حينئذ حكم العلماء من وجوب الاكرام، ونحوه.

ب ـ ومثاله في الشرعيات:

قوله عليه السلام «لا شك لكثير الشك».

فإن هذا ونحوه يكون حاكماً على ادلة الشك؛ لأن لسانه اخراج شك كثير الشك وشك المأموم؛ أو الامام عن حضيرة صفة الشك تنزيلاً، فمن

حقه حينئذ الا يعطى له احكام الشك من نحو ابطال الصلاة، أو البناء على الاكثر، أو الاقل، أو غير ذلك.

س: ما هو الورود؟

ج: الورود هو «خروج بعض الافراد ايضاً عن موضوع العام أو دخوله فيه، ولكن لا بالحقيقة بل بالتعبد لورود دليل يسمى بالوارد دل على خروجه أو دخوله تعبداً لا حقيقة.

س: ما هو مبتكر مبحث الحكومة والورود؟

ج: هذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصاري رحمه الله.

س: ما الفرق بين الحكومة والتخصيص؟

ج: الفرق بينهما في موضعين ذكرهما المصنف قدس سره وهما:

الموضع الأول: أن التخصيص والحكومة المضيقة كلاهما يشتركان في اخراج بعض الموضوع من الحكم لا أن الفرق بين التخصيص والحكومة هو في تقنية وفنية الاخراج فإن الاخراج في التخصيص هو اخراج من الحكم مع الاعتراف بان الخارج هو داخل في العام موضوعاً وإنما هو خارج منه حكماً، بينما الاخراج في الحكومة هو مع التصرف الذهني والشرعي في الخارج وتنزيله منزلة أنه ليس من موضوع العام اصلا، فيكون خارجاً من الحكم موضوعاً وحكما.

الموضع الثاني: هو أن الخاص يصادم العام غايته أن ظهور الخاص اقوى من ظهور العام فنجمع بينهما بتغليب ظهور الخاص على العام، ولذلك ينتج من جمع الخاص بالعام تغيير في ظهور العام، وهذا بخلاف الحاكم فإنه لا يصادم المحكوم، بل الحاكم والمحكوم يتلائمان تمام الملائمة،

ولهذا نجمع بينهما بدون أي تغيير في ظهور المحكوم بل يبقى المحكوم على ظهوره.

والفارق الذي أوجب تحقق الملائمة في الحكومة وتحقق المصادمة في التخصيص هو هذا التصرف الذهني والشرعي، ففي ا لحكومة حيث قام الذهن بهذا التصرف (تنزيل الخاص منزلة أنه ليس من موضوع العام) لم يجد الذهن أي معارضة ومصادمة في عدم الحكم عليه بحكم العام، وهذا بخلاف التخصيص فبحث أنه ملتفت إلى أن موضوع الخاص هو جزء من العام حصل بعض المصادمة في رؤية أن كل واحد محكوم بغير حكم الاخر.

س: ما الفرق بين الورود والتخصص؟

ج: أن الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «اكرم العلماء»، فيقال: «ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصاً» وأما في الورود فإن الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكويني، فيكون الدليل الدال عل التعبد وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

٦ـ القاعدة في المتعارضين (التساقط أو التخيير)

س: ما هي القاعدة في المتعارضين؟

ج: ان القاعدة الأولية هي التساقط.

س: ما الدليل الذي يوهم لزوم التخيير؟ وما الجواب عنه؟

ج: ان الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو: أن التعارض لا يقع بين الدليلين،

الا إذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية - كما تقدم في شروط التعارض - ، والتعارض اكثر ما يوجب سقوط احدهما غير المعين عن الحجية الفعلية؛ لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعاً، ولما لم يمكن تعيينه - والمفروض أن الحجة الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها - فلا بد من التخيير بينهما.

س: لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفي حكم الثالث فهل مقتضي تساقطهما عدم حجيتهما في نفي الثالث؟

ج: الحق أنه لا يقتضي ذلك.

٧ـ الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

س: ما المراد من قاعدة «الجمع اولى من الطرح»؟

ج: وظاهر أن المراد من الجمع الذي هو اولى من الطرح هو: الجمع في الدلالة.

فإنه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكناً تلائماً فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان.

س: اذكر العلاج في الصور الاتية من التعارض؟

أ: يكون احد المتعارضين مقطوع الدلالة مظنون السند، والاخر مظنون الدلالة مقطوع السند.

ج: فإنه يدور الأمر فيها بين التصرف في سنده مظنون السند، وبين التصريف في ظهور مظنون الدلالة، أو طرحهما معاً:

١ـ فإن كان مقطوع الدلالة صالحاً للتصرف بحسب عرف اصل

المحاورة في ظهور الاخر:

تعين ذلك؛ اذ يكون قرينة على المراد من الاخر، فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة.

٢ـ وأما: إذا لم يكن المقطوع الدلالة هذه الصلاحية:

فإن تأويل الظاهر تبرعا لا يدخل في الظاهر حينئذ يكون حجة ببناء العقلاء، ولا دليل اخر عليه ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، وطرح مقطوع السند ناحية الدلالة، فلايكون الجمع أولى؛ إذ ليس إفراد دليل أصالة من السند بأولى من دليل اصالة الظهور، وكذلك العكس ولا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند احدهما، كما هو واضح.

ب ـ يكون مقطوعي الدلالة مظنوني السند.

ج: فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقاً؛ للقطع بدلالة كل منهما، فهو خارج عن مورد القاعدة رأساً، بل هما في هذه الحالة إما أن يرجع فيهما إلى الترجيحات السندية، أو يتساقطان حيث لا مرجح أو يتخير بينهما.

ث ـ يكونان مظنوني الدلالة مقطوعي السند.

ج: فإنه مع القطع بسندهما، كالمتواترين، أو الايتين القرآنيتين:

١ ـ و ٢ ـ أو لا يعقل طرحهما أو طرح احدهما من ناحية السند.

٣ـ فلم يبق الا التصرف فيهما من ناحية الدلالة.

٤ـ ولا يعقل جريان اصالة الظهور فيهما معاً؛ لتكاذبهما في الظهور. وحينئذ:

١ـ فإن كان هناك جمع عرفي بينهما:

بأن يكون احدهما المعيّن قرينة على الاخر أو كل منهما قرينة على التصرف في الاخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالي.

فإن هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه في باب الظواهر، ويتعين الاخذ بهذا الظهور.

٢.وإن لم يكن هناك جمع عرفي:

فإن الجمع التبرعي لايجعل لهما ظهوراً فيه ليدخل في باب الظواهر ويكون موضعاً لبناء العقلاء. ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الاخذ بالظواهر فما الذي يصحح الاخذ بهذا التأويل التبرعي، ويكون دليلاً على حجيته؟

وغاية ما يقتضي تعارضهما عدم ارادة ظهور كل منهما، ولا يقتضي أن يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي فإن هذا يحتاج إلى دليل يعينه ويدل على حجيتهما فيه؛ ولا دليل حسب الفرض.

د ـ يكونان مظنوني الدلالة والسند معاً.

ج: فإن الأمر يدور فيها بين التصرف في اصالة السند في احدهما،

والتصرف في اصالة الظهور في الاخر، لا أنّ الأمر يدور بين السندين، ولا بين الظهورين.

والسر في هذا الدوران:

أن دليل حجية السند يشملهما معاً على حد سواء، بلا ترجيح لاحدهما على الاخر حسب الفرض، وكذلك دليلاً حجية الظهور ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما؛ لفرض تعارضهما:

١ـ فاذا اردنا ان نأخذ بسندهما معاً:

لابد أن نحكم بكذب ظهور احدهما فيصادم حجية سند حجية ظهور الاخر.

٢ـ وكذلك إذا أردنا نأخذ بظهورهما معاً:

لا بد أن نحكم بكذب سندهما فيصادم حجية ظهور احدهما حجية سند الاخر.

فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجية سند احدهما وحجية ظهور الاخر.

واذا كان الأمر كذلك، فليس احدهما اولى من الاخر كما تقدم.

الأمر الأول: الجمع العرفي

س: ما هو الجمع العرفي؟

ج: والمراد منه الجمع بين مدلولات الأدلة المتعارضة بنحو التعارض البدوي على أن يكون ذلك الجمع متناسباً مع الظوابط المقررة عند اهل المحاورة، ولذا عبر عنه بالجمع العرفي لتناسبه مع المتفاهم العرفي.

س: اذكر موارد من الجمع العرفي؟

ج: وللجمع العرفي مواردُ لابأس بالاشارة إلى بعضها للتدريب:

١ـ فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر.

٢ـ ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الارادة، أو لكل منهما قدر متيقن، ولكن لا على أن يكون قدراً متقيقناً من اللفظ، بل من الخارج.

٣ـ ومنها: ما إذا كان أحدالعامّين من وجه بمرتبة لو أختصر فيه على ما عدا امورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن، إذ يكون الباقي من القلة

لايحسن أن يراد من العموم.

٤ـ ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه وارداً مورد التحديدات.

الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين

س: اذكر الاقوال الثالثة في القاعدة الثانوية للمتعادلين.

ج: ١ـ التخيير في الاخذ باحدهما وهو مختار المشهور[١]، بل نقل الاجماع عليه[٢].

٢ـ التوقف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل، ولو كان الاحتياط مخالفاً لهما.

كالجمع بين القصر والاتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة اليهما.

وإنما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط. لأن التوقف يراد منه التوقف في الفتوى على طبق احدهما، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد الفاقد للنصب، مع العلم الاجمالي بالحكم.

٣ـ وجوب الاخذ بما طابق منهما الاحتياط فإن لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط، تخير بينهما.

س: هل يمكن صحة هذه الاقوال بعدما سبق من أن القاعدة الأولية هي التساقط؟

ج: نقول في الجواب عن هذا السؤال:

---

(١) فراجع معارج الأصول: ١٥٦ مبادئ الأصول: ٢٣٣؛ الفصول: ٤٥٤؛ مناهج الاحكام: ٣١٧، قوانين الأصول ٢: ٢٨٣، فوائد الأصول ٢: ٧٦٢.

(٢) والناقل هو المحقق الخراساني في كفاية الأصول: ٥٠٢.

إنه إذا فرضت قيام الاجماع ونهوض الاخبار على عدم تساقط المتعارضين، فإن ذلك يكشف عن جعلٍ جديد من قبل الشارع لحجية احد الخبرين بالفعل لا على التعين.

وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقاً من سرّ تساقط المتعارضين؛ بناء على الطريقية؛ لأنه إنما حكمنا بالتساقط ضمن جهة قصور دلالة ادلة حجية الامارة عن شمولها للمتعارضين، أو لاحدهما لا على التعيين.

ولكن لا يقدح في ذلك أن يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية احدهما غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأول الذي تتضمنه الأدلة العامّة.

ولا يلزم من ذلك ـ كما قيل ـ، أن تكن الامارة حينئذ مجعولة على نحو السببية فإنه إنما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول.

وبعبارة اخرى اوضح:

١ـ أنه لو خلينا نحن والادلة العامة الدالة على حجية الامارة فإنه لا يبقى دليل لنا على حجية احد المتعارضين؛ لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معاً.

٢ـ أما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية احدهما فلا بد من الاخذ به، ويدل على حجّية احدهما بجعل جديد ولا مانع عقلي من ذلك.

وعلى هذا: فالقاعدة المستفادة من الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع بعد أن كانت القاعدة الأولية بحكم العقل

هي التساقط.

س: ما الجواب عن استظهار التخيير مطلقا من خبر الحسن بن الجهم، وخبر الحارث بن المغيرة؟

ج: ولكن يمكن أن يناقش في استظهار التخيير منه:

أولا: بأن الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الامام والاخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمنا اثباته؛ لأن الرخصة في التخيير مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه ابداً ولا يدل عليها.

ثانياً: بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض، بل ربما يكون وارداً لبين حجية الحديث الذي يرويه الثقاة من الاصحاب.

ومعنى «مع سع عليك» الرخصة بالاخذ به:

كناية عن حجيته غاية الأمر أنه يدل عل أن الرخصة مغيأة برواية الامام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. وهذا امر لابد منه في كل حجة ظنية، وإن كانت عامة حتى لزمان حضور الامام إلا أنه مع حصول اليقين بمشافهته لابد أن ينتهي امد جواز العمل بها.

وعليه:

فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

س: ما هي المناقشة في استظهار التخيير مطلقاً من مكاتبة عبد الله بن محمّد إلى ابي الحسن عليه السلام؟

ج: ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بـ:

أنه من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار أن الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر

في المحمل وعلى الارض معاً لا أن المراد التخيير بين الروايتين فيكون الفرض تخطأة الروايتين.

وهو احتمال قريب جداً:

لاسيما أن السؤال لم يكن عن كيفية عمل الامام ليقتدي به ـ أي أنه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر، لا عن حكم المتعارضين ـ. والجواب ينبغي أن يطابق السؤال فكيف صح أن يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين؟

وعليه: فلا يكون في هذا الخبر ايضاً شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

س: ماهي المناقشة في استظهار التخيير مطلقا من جواب مكاتبة الحميري إلى الحجة عجل الله فرجه الشريف؟

ج: وايضا يناقش في هذا الاستظهار بـ:

أنه من المحتمل قريباً أن المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه لا التخيير بين المتعارضين ويشهد لذلك:

التعبير بقوله «كان صوابا»؛ لأن المتعارضين لا يمكن أن يكون كل واحد منهما صواباً ثم لا معنى لجواب الامام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذلك روايتين متعارضتين، ثم العلاج بينهما، الا لبيان خطأ الروايتين، وأن الحكم الواقعي على خلافهما.

س: هل يدل خبر سماعة على التخيير بين المتعارضين مطلقاً؟

ج: وفيه:

أولاً: أن الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الامام أو كل من

يخبر بلاحكم على سبيل اليقين من نواب الامام خصوصاً أو عموماً، فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة.

وثانياً: أن الاولى فيها أن تجعل من ادلة التواقف لا التخيير، وذلك لكلمة «يرجأه».

وثالثاً: وأما قوله: «في سعة» فالظاهر أن المراد به التخيير بين الفعل والترك، باعتبار أن الأمر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين، وهو الوجوب والحرمة.

اذن فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين لا سيما أن ذلك لا يلتئم مع الأمر بالارجاء؛ لأن العمل باحدهما تخييراً ليس ارجاءً بل الارجاء ترك العمل بهما معاً.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

س: ما الجواب عن استظهار التخيير من الخبر المنقول عن عيون اخبار الرضا عليه السلام؟

ج: والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين، الا أنه بملاحظة صدرها وذيلها يمكن أن يستظهر منها ارادة التخيير في العمل بالنسبة إلى ما اخبر عن حكمه أنه على نحو الكراهة، ولذا أنها في ما يتعلق بالاخبار عن الحكم الالزامي صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة لا سيما وقد اعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله عليه السلام: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف؛ والتثبت، والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا».

وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقف، والتريث، وعليه فالاجدر بهذه الرواية أن تجعل من ادلة التوقف، ولا التخيير.

س: اذكر ما قال المحقق النائيني في تقديم ادلة التخيير على ادلة التوقف واذكر الجواب عنه.

ج: وقيل[1] في وجه تقديم اخبار التخيير:

«ان ادلة التخيير مطلقة بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما أن اخبار التوقف مقيدة به، وصناعة الاطلاق والتقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. ونتيجة ذلك، التخيير في زمان الغيبة، كما عليه المشهور».

اقول:

إن اخبار التوقف كلها بلسان الارجاء إلى ملاقاة الامام، فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور.

لأن استفادة ذلك يتوقف على أن يكون للغاية مفهوم وقد تقدم بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية، فقلنا: «إن الغاية إذا كانت قيداً للموضوع، أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، ولا تدل على المفهوم الا إذا كان التقييد بالغاية راجعا إلى الحكم» ولاغاية هنا غاية لنفس الارجاء، لا لحكمه، وهو الوجوب، يعني ان المستفاد من هذه الاخبار أن نفس الارجاء مغيى بملاقاة الامام، لا وجوبه والحاصل:

أنه لايفهم من اخبار التوقف، الا أنه لا يجوز الاخذ بالاخبار المتعارفة

---

(١) فوائد الأصول ٤٤: ٧٦٥.

المتكافئة، ولا العمل بواحد منها، وإنما يحال الأمر في شأنها إلى الامام ويؤجل البت فيها إلى ملاقاته لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقلو بما يؤول إلى ان الاخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لاثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى ولا العمل باحدهما، ينحصر الأمر حينئذ بملاقاة الامام والسؤال عنه. فاذا لم تحصل الملاقاة ولو لغيبة الامام، فلا يجوز الاقدام على العمل باحد المتعارضين.

[المباينة بين الطائفتين من الاخبار]

وعلى هذا: فتكون هذه الاخبار مباينة الاخبار التخيير، لا اخص منها.

الأمر الثالث: المرجحات

س: ما هي اصناف المرجحات؟

ج: ١ـ بالاحدث تاريخاً.

٢ـ وبصفات الراوي.

٣ـ وبالشهرة.

٤ـ وبموافقة الكتاب.

٥ـ وبمخالفة العامّة.

المقام الأول: المرجحات الخمسة

١ـ الترجيح بالاحدث

س: هل تدل الروايات على الترجيح بالاحدث ام لا؟

ج: لا دلالة فيها.

٢ـ الترجيح بالصفات

س: هل تدل مقبولة ابن حنظلة على الترجيح بالصفات؟

ج: فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات.

٣ـ الترجيح بالشهرة:

س: ما الدليل على الترجيح بالشهرة في الرواية؟

ج: فإن اجماع المحققين قائم على الترجيح بها، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة، وقد جاء فيها: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» والمقصود من «المجمع عليه»، المشهور بدليل فهم السائل ذلك؛ اذ عقبه بالسؤال: «فإن كان الخبران عنكما مشهورين» ولا معنى لأن يراد من الشهرة الاجماع.

وقد يقال:

إن شهرة الرواية في عصر الائمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور وعلى الاقل يوجب كونه موثوقاً بصدوره. واذا كان كذلك فالشاذ المعارض له، اما مقطوع العدم، أو موثوق بعدمه، فلا تعمه ادلة حجية الخبر.

وعليه:

فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح احدى الحجتين بل تكون لتمييز الحجة عن اللا حجة.

والجواب:

١ـ أن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعاً.

٢ـ وأما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضة فلا يضره ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر.

لأن الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره، من دون اناطة بالوثوق الفعلي بخبره وقد تقدم في حجية خبر الثقة أنه لا يشترط حصول الظن الفعلي به، ولا عدم الظن بخلافه.

٤ـ الترجيح بموافقة الكتاب:

س: هل تدل الروايات على الترجيح بموافقة الكتاب؟

ج: نعم.

٥ـ مخالفة العامة:

س: ما الدليل على الترجيح بمخالفة العامة؟

ج: أن الاخبار المطلقة الامرة بالاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندي[١]. وقد نقل[٢] عن الفاضل النراقي: أنه قال: «انها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجية في ما نقل عنها».

وهناك رواية مرسلة عن «الاحتجاج»[٣] تقدمت في رقم ١٠ لا حجية فيها؛ لضعفها بالارسال فينحصر الدليل في المقبولة المتقدمة وظاهرها ـ كما سبق قريباً ـ أن الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، بعد فرض حجية ا لخبرين في انفسهما، فتدل على الترجيح لا على التمييز كما قيل.

---

(١) راجع الوسائل ١٨: ٨٤ـ ٨٥

(٢) راجع نهاية الدراية ٣: ٣٧٤.

(٣) الاحتجاج ٢: ٣٥٧.

المقام الثاني: في المفاضلة بين المرجحات

س: هل هذه المرجحات مترتبة عند التعارض بينهما أو انها في عرض واحد؟ اذكر الاقوال والراجح منها؟

ج: الأول قول صاحب الكفاية: أنّها في عرضٍ واحدٍ[١]، الثاني: قول الوحيد البهبهاني: أنها مترتبة، ويقدم المرجح الجهتي على غيره[٢]. الثالث: المحقق النائيني: أنها مترتبة، ولكن على العكس من الاول ـ أي أنه يقدم المرجح الصدوري على غيره[٣]. الرابع: يتنبه المحقق العراقي: أنها مترتبة، حسبما جاء في المقبولة، أو في الروايات الاخرى، بان يقدم ـ مثلاً حسبما يظهر من المقبولة ـ المشهور، فان تساويا في الشهرة قدم الموافق للكتاب، والسنة فان تساويا في ذلك قدِّم ما يخالف العامة[٤]. والقول الراجح: أنه يبدو من تتبع الاخبار أنّه لا تفاضل في الترجيح بين الأمور المذكورة فيها.

---

(١) كفاية الأصول: ٥١٧ ـ ٥١٨. ويلزم وقوع التزاحم بين المرجحات فيما لو كان لأحد الخيرين مزية من جهة، كالشهرة في الرواية، والآخر مزية أخرى، كموافقة الكتاب، وحينئذٍ يقدم ما هو أقوى مناطاً في القرب إلى الصدور، ومع تساويهما فالتخيير بينهما.

(٢) هذا القول نسبه المحقق الخراسانيّ الى الوحيد البهبهاني وبعض أعاظم معاصريه ـ وهو المحقق الرشتيّ ـ. كفاية الأصول: ٥١٨. وراجع الفوائد القديمة «الفوائد الحائرية»: ١٢٠، وبدائع الأفكار(للمحقق الرشتي): ٤٥٥ و٤٥٧.

(٣) فوائد الأصول ٤: ٧٧٩.

(٤) هذا ما يتنبه المحقق العراقي على القول بوجوب الاقتصار في الترجيح على المرجحات المنصوصة ـ كما ذهب إليه نفسه ـ نهاية الأفكار ٤ «القسم الثاني: ١٩٦ و٢٠١.

المقام الثالث: في التعري عن المرجحات المنصوصة

س: ماهي الاقوال في التعدي عن المرجحات المنـصوصة؟ ومـا هو رأي المصنف؟

ج: ١ـ القول بالترجيح بكل مزية

٢ـ القول بالتساقط.

٣ـ القول بالتخير.

٤ـ القول بالتخيير المستفاد من الاخبار.

مختار المصنف الترجيح بكل مزية.

المقصد الرابع

مباحث الأصول العملية

س: ما هو محلّ البحث في المقصد الرابع؟

ج: لاشك في أن كل متشرع يعلم علماً إجمالیّاً بأن لله (تعالى) أحكاماً إلزاميّة ـ من نحو الوجوب والحرمة ويجب على المكلفين امتثالها، يشترك فيها العالم والجاهل بها.

وهذا «العلم الاجمالي» منجز لتلك التكاليف الالزامية الواقعية، فيجب على المكلف ـ بمقتضى حكم العقل بوجوب تفريغ الذمة ممّا علم أشتغالها به من تلك التكاليف ـ أن يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمِّنة له التي يعلم بفراغ ذمّته باتباعها.

ومن أجل هذا نذهب الى القول بوجوب المعرفة، وجوب الفحص من الادلة، والحجج المثبتة لتلك الأحكام، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث، ويستنفد مجهوده الممكن له[1].

وحينئذ:

١ـ إذا فحص المكلف وتمت له إقامة الحجّة على جميع الموارد

(١) لو فرض أنّ مكلّفاً لايسعه فحص ادلة الأحكام سبب ما ـ ولو من جهة لزوم العسر والحرج ـ فانه يجوز له أن يقلد من يطمئن إليه من المجتهدين الذي تم له فحص الادلة تحصيل الحجة، وذلك بمقتضى أدلة جواز التقليد.

المحتلمة كلها فذاك هو كل المطلوب، وهو أقصى مايرمي إليه المجتهد، باحث، ويطلب منه.

ـ ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين، بان تحصل له الادلّة على الأحكام الالزامية كلها؛ لعدم توفر الادلة على الجميع.

٢ـ وأما: إذا فحص ولم تتم له اقامة الحجة الا على جملة من الموارد، وبقيت لديه موارد اخرى،، يحتمل فيها ثبوت التكليف، ويتعذر فيها إقامة الحجة لاي سبب كان[١] فان المكلّف يقع لامحالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه.

فماذا تراه صانعاً؟ هل هناك حكم عقلي يركن إليه ويطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟ أوأنّ الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها، فجعل له وظاف عمليّة يرجع إليها عند الحاجة، ويعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب؟

ـ ورجوع الجاهل إلى العالم، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه ومن هنا قسموا المكلف الى مجتهد ومقلّد ومحتاط.

ـ ونحن غرضنا من هذا المقصد أنّما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط، وهو المناسب لعلم الاصول.

---

(١) ان تعذر إقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، وقد يحصل من جهة اجماله، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعادلهما من دون مرجح لاحدهما على الآخر.

ـ هذه أسئلة يجب الجواب عنها.

ـ وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه أن يعمل بها عند الشك، والحيرة.

س: هل الحصر في الاصول الأربعة حصر حقيقي، أو استقرائي.

ج: الحصر في هذه الاصول الأربعة حصر استقرائي.

س: اذكر ما أفاد المحقق النائيني في مجاري الاصول الأربعة؟

ج: ١ـ ان تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع، أي قد اعتبرها.

ـ وهذا هو مجرى «الاستصحاب».

٢ـ الا تكون له حالة سابقة، أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع.

ـ وهذه الحالة لاتخلو عن إحدى صور ثلاث:

أ ـ أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً ـ أي لم يعلم حتى بجنسه ـ.

ـ وهذه هي مجرى «أصالة البراءة».

ب ـ أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط.

ـ وهذه مجرى «أصالة الاحتياط».

ج: أن يكون التكليف معلوماً كذلك ولايمكن الاحتياط.

ـ وهذه مجرى «قاعدة التخيير».

س: أذكر أقسام الشك باعتبار الحكم المأخوذ فيه؟

ج: أن الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين:

١ـ أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي.

٢ـ أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري.

س: ما الفرق بين «الشبهة الحكمية» و«الشبهة الموضوعية»؟ وأيتهما مقصودة بالبحث في المقصد الرابع؟

ج: في الشبهة الموضوعية يكون المتعلق موضوعاً خارجيّاً.

والشبهة الحكمية يكون المتعلق حكماً كلّيّاً.

والشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع.

الاستصحاب

تعريفه

س: ما هو مجرى الاستصحاب؟

ج: من موارد الشك ما تلاحظ فيه الحالة السابقة الذي هو مجرى الاستصحاب، وهو في اللغة: «أخذ الشيء مصاحباً أو طلب صحبته».

س: لم سميت قاعدة الاستصحاب بـ «الاستصحاب»؟

ج: وكلمة «الاستصحاب» مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة «الصحبة» من باب الاستفعال، فتقول: «استصحب هذا الشخص» أي اتخذته صاحباً مرافقاً لك. وتقول: استصحبت هذا الشيء» أي حملته معك.

وإنما مع إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الاصوليين فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما تيقن به سابقاً صحباً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل.

س: ما هو تعريف الاستصحاب عند الشيخ الأنصاري؟

ج: عرفه بانه «إبقاء ما كان»[(١)].

س: اذكر ما أفاده المحقق الخراساني في الاعتراض على تعريف الشيخ وأذكر الجواب عنه.

ج: وقد اعترض على هذا التعريف ـ الذي استحسنه (الشيخ قدس سره) بعدة أمور نذكر أهمها، ونجيب عنها:

١ـ منها: أنه لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجيته، وهي الأخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل، فلا يصح أن يعبر عنه «بالابقاء» على جميع هذه المباني.

[جواب المصنف عنه]

وذلك: لان المراد منه:

أ) ان كان الابقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل.

لانّ المراد من حكم العقل هنا إذ عانه كما سيأتي، واذ عانهُ أنما هو ببقاء الحكم، لا بابقائه العمليّ من المكلف.

ب) وان كان المراد منه الابقاء غير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح أنّه لا جهة جامعة بين الالزام الشرعي ـ الذي هو متعلق بالابقاء ـ وبين البناء العقلائي، والادراك العقليّ.

والجواب يظهر ممّا سبق:

---

(١) انظر مناهج الاحكام: ٢٢٣، وكذا ضوابط الاصول: ٣٤٦، فرائد الاصول ج٣ ص٩.

فانّ المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني.

غاية الأمر:

أنّ الدليل عليها:

أولاً: تارة يكون الاخبار، ثانياً: واخرى بناء العقلاء، ثالثاً: إذ عان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

٢ـ ومنها: أن التعريف المذكور لايتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق، والشك اللاحق.

الجواب:

أنّ التعبير «بابقاء ما كان» مشعر بالركنين معاً.

أما الأول: ـ وهو اليقين السابق ـ فيفهم من كلمة «ما كان».

ـ لأنه ـ كما أفاده الشيخ الأنصاريقدس سره ـ «دخل الوصف في الموضوع مشعر بعلّيّته للحكم، فعله الابقاء أنه كان. فيخرج من التعريف إبقاء الحكم؛ لأجل وجود علته، أو دليله»[1].

وحينئذ لايفرض «انه كان» إلاّ إذا كان متيقناً.

وأما الثاني: ـ وهو الشك اللاحق ـ فيفهم من كلمة «الابقاء» الذي معناه الابقاء حكماً، وتنزيلاً وتعبّداً، ولايكون الحكم التعبدي التنزيليّ الا في مورد معروف فيه الشك بالواقع الحقيقي، بل مع عدم الشكّ بالبقاء لا معنى لفرض الابقاء، وإنما يكون بقاء الحكم، ويكون أيضاً عملاً بالحاضر،

(١) فرائد الاصول ٢: ٥٤١.

لا بما كان.

مقومات الاستصحاب:

س: ماهي مقومات الاستصحاب؟

ج: ١ـ اليقين.

٢ـ الشك.

٣ـ اجتماع اليقين والشك في زمان واحد.

٤ـ تعدد زمان المتعين والمشكوك.

٥ـ وحدة متعلق اليقين والشك.

٦ـ سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك[١].

٧ـ فعليّة الشكّ واليقين[٢].

س: ما الفرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين؟

ج: الفرق بين الاستصحاب والشكّ الساري هو انه يلزم اجتماع اليقين والشكّ في الاستصحاب، ولايجتمعان في قاعدة اليقين والشك الساري بل يتبدّل اليقين بالشك وسرى الشك إليه ومن أجل ذلك عبّروا عن مورد قاعدة اليقين بالشكّ الساري، وهما بمعنى واحد؛ مثلاً: إذا تيقن بحياة زيد يوم الجمعة ثمّ شكّ يوم السبت في حياته يوم الجمعة؛ بأن سرى الشكّ بيوم الجمعة وتبدّل يقينه السابق بالشكّ فلايكون من مورد الاستصحاب؛ لأنه لم

---

(١) أي انه يجب أن يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً.

(٢) يعني انه لايكفي الشكّ التقديريّ، ولا اليقين التقريريّ.

يحرز المتيقن السابق حتى يشمل قوله ﷺ: «أبق ما كان كما كان» وهكذا قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ». والوجه في عدم شمول دليل الاستصحاب لقاعدة اليقين هو أنّ التعبّد الاستصحابي ناظر إلى البقاء في ظرف الشك فيه بعد كون الحدوث محرزاً بخلاف قاعدة اليقين؛ فانّ التعبد فيها على فرض شمول دليل الاستصحاب لها، إنما هو بالحدوث بعد كونه غير محرز، وفرض الاحراز وعدمه لايمكن جمعها في دليل واحد. مضافاً إلى لزوم التعارض على فرض شمول روايات الاستصحاب القاعدة اليقين، وذلك أنه إذا تيقنا بعدالة زيد يوم الجمعة مثلا وشككنا يوم السبت في عدالته يوم الجمعة لاحتمال كون اليقين السابق جعلا جهلاً مركّباً، فباعتبار هذا اليقين تجري قاعدة اليقين على فرض شمول دليل الاستصحاب له ومقتضاه الحكم بعدالة زيد يوم الجمعة وحيث إنه لنا يقين بعدم عدالته سابقاً وشك فيها يوم الجمعة يجري الاستصحاب، ومقتضاه الحكم بعدم عدالته يوم الجمعة، فيقع التعارف بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، فلايمكن اجتماعهما في دليل واحد؛ إذ جعل الحجية للمتعارضين بجعل واحد غير معقول،

نعم لو دل دليل آخر غير أدلّة الاستصحاب على حجّية هذه القاعدة لم يكن مانع من الاخذ به والا لادليل على اعتبارها، واذا وجد الدليل على اعتبارها يقدم حينئذ على الاستصحاب مع التعارض بينهما.

س: ما الفرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع؟

ج: وغير خفي أنّ أدلة الاستصحاب لاتشمل قاعدة المقتضي والمانع؛ لان المستفاد من ادلة الاستصحاب حرمة نقض اليقين بالشكّ، لا يصدق النقض

المذكور إلاّ فيهما اذا كان الشكّ، متعلقا بعين ما تعلق به اليقين، وليست قاعدة المقتضي والمانع كذلك إذ اليقين فيها متعلق بوجود المقتضي، والشك متعلّق بوجود المانع، فاذا صببنا الماء لتحصيل الطهارة من الخبث مثلاً، وشككنا في تحقق الغسل لاحتمال وجود المانع، من وصول الماء فلنا يقين بوجود المقتضي وهو انصباب الماء وشك في وجود المانع من وصول الماء فلنا يقين بوجود المقتضي وهو انصباب الماء، وشك في وجود المانع، فعدم ترتب آثار الطهارة لايصدق عليه نقض اليقين بالشكّ، لعدم تعلق بالطهارة، بل بوجود المقتضي، وليست الطهارة من آثار وجوده فقط، بل يتوقف على عدم المانع أيضاً والمفروض انه لايقين بعدم المانع ليكون الطهارة متيقنة.

وقد يتمسّك في موارد قاعدة المقتضي والمانع بأصالة عدم المانع، فبعد إحراز حبّ الماء بالوجدان وعدم المانع بالاصل يحكم بوجود الطهارة ويرد عليه أنّ الاثر الشرعي ليس مترتباً على عدم الحاجب، بل على الغسل ولايمكن إثبات الغسل بأصالة عدم الحاجب الا على القول بالاصل المثبت، وقد يتمسك لاثبات قاعدة المقتضي والمانع بسيرة العقلاء بدعوى استقرارها على الحكم بوجود المعلوم بعد العلم بوجود المقتضي مع الشكّ في وجود المانع. ورد هذا بأنه لم يثبت لنا استقراء هذه السيرة، بل ثبت خلافها كما رُمي حجراً إلى أحد، وشك في وجود المانع عن وصوله إليه، فهل يحكم العقلاء بتحقق القتل وجواز القصاص هذا.

ولكن أن يقال بأنّ السيرة إذا كانت ممّا يعتد به العقلاء مع إمضاء الشارع لها، والاّ فلا اعتبار بها فيمكن أن يفرق بين موارد السيرة وأي مورد

ثبت إمضاء الشارع لها ويعتد به العقلاء، فيعمل بالقاعدة فيه والاّ فلا، وعليك التأمّل في السيرة المستمرّة إلى الزمن الشارع وكانت بمرأى ومسمع منه.

س: ما هو الاستصحاب القهقريّ؟

ج: وهو الذي يكون فيه المتيقن متأخراً من المشكوك، فهو على خلاف طبع الاستصحاب، حيث يكون فيه متعلق اليقين متقدماً على متعلق الشك. فأولاً يكون المكلف متيقناً بوجود الشيء ثم يعرض له الشك في بقائه، أما الاستصحاب القهقرائي فهو على عكس ذلك تماماً، إذ ان الحالة المتأخرة عند المكلف ـ في مورده ـ هي اليقين ويراد منه اسراء حالة اليقين الثابتة فعلاً الى حالة الشك الثابتة في الزمن السابق. مثلاً: لو كان المكلف على يقينٍ فعلي بعدالة قبل شهر، اذ لو كان عدلاً قبل شهر لكان الطلاق الذي أوقع أمامه في ذلك الوقت صحيحاً.

معنى حجية الاستصحاب

س: هل توصف قاعدة الاستصحاب بالحجّة؟

ج: نعم.

س: ما الفرق بين أمارة أو أصل؟

ج: الاول: أن الأصول هي بناءات وأحكام عملية ظاهرية، وأما الامارات فهي كاشف عند منكشف.

الثاني: ان الأصول وظيفة ظاهرية لاتكشف الواقع بل تحافظ عليه، بينما الأمارات هي كاشف تكشف عن الواقع.

س: هل الاستصحاب أمارة أو أصل؟

ج: يقول الشيخ المظفر قُدِّسَ سِرُّهُ فاتضح: أنه لايصح توصيف الاستصحاب بانه أمارة على جميع المباني فيه، وبما هو أصل عملي، لا غير.

الأقوال في الاستصحاب:

س: اذكر الأقوال في حجية الاستصحاب؟

ج: ١ـ القول بالحجيّة مطلقاً.

٢ـ عدمها مطلقاً.

٣ـ التفصيل بين العدميّ والوجوديّ.

٤ـ التفصيل بين الأمور الخارجيّة، وبين الحكم الشرعيّ مطلقاً.

٥ـ التفصيل بين الحكم الشرعي الكلّيّ وغيره.

٦ـ التفصيل بين الحكم الجزئيّ وغيره.

٧ـ التفصيل بين الأحكام الوضعية يعني نفس الاسباب، والشروط، والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الأحكام الشرعيّة.

٨ـ التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره.

٩ـ التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله، أو من الخارج استمراره، نشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره.

١٠ـ هذا التفصيل مع اختصاص الشكّ بوجود الغاية.

١١ـ زيادة الشكّ في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقيّ دون المفهوميّ.

س: يرى بعض العلماء: أن الخلاف في كون الاستصحاب أمارة أو أصلاً عمليّاً، يؤثّر في كيفية الاستدلال به، وفي علاج تعارضه مع سائر الأدلّة، وضّح مرادهم بهذا الرأي؟

ج: توضيحه: أنّه إذا افترضنا الاستصحاب الأمارة، كان الدليل هو أماديّة الحالة السابقة، وهو على حدٍّ دليلة خبر الثقة، وعليه: يجب ملاحظة النسبة بين الامارة الاستصحابيّة وما يعارضها من دليل أصالة الحلِّ مثلاً، ويقدم الاستصحاب بالاخصيّة على دليل أصالة الحل، وأما إذا افترضنا الاستصحاب أصلاً عملياً، فانّ المدرك لبقاء المتيقن عند الشك هو دليل الاستصحاب لا أماريّة الحالة السابقة، فعند التعارض بين الاستصحاب وأصالة الحلّ، يجب أن نلحظ النسبة بين دليليهما، وقد تكون النسبة حينئذٍ هي العموم من وجه.

أدلة الاستصحاب

الدليل الأول: بناء العقلاء

س: هل يدل بناء العقلاء على حجية الاستصحاب؟ بين وجه دلالته.

ج: الدليل سيرة العقلاء.

وهذا الدليل مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: في ان سيرة الناس بما هم عقلاء قائمة على الاخذ بالحالة السابقة وعلى هذا تبانوا في عملهم ونظامهم ومعيشتهم وهذه المقدمة لاتحتاج الا الى التفات الى ما هو موجود عند العقلاء وبعضهم زاد

على ذلك وقال بان الحيوان يعمل بالحالة السابقة ولذا نرى الحيوان يرجع الى حظيرته السابقة لوحده.

المقدمة الثانية: ان الشارع متحد المسلك مع العقلاء فهو منهم بل رئيسهم ولم يظهر ردع منه على بناء العقلاء مما يكشف عن رضاه بمسلكهم والا لو اراد مسلكاً آخر لبينه واظهره.

س: ما هي المناقشة التي ذكرها المحقق النائيني في الاستدلال ببناء العقلاء؟

ج: فقد ناقش فيها الشيخ النائيني[1] قُدِّسَ سِرُّهُ:

أنّ بناء العقلاء لم يثبت إلاّ في ما إذا كان الشك في الرافع، أما: إذا كان الشكّ في المقتضي فلم يثبت منهم هذا البناء ـ على ما سيأتي من معنى المقتضي والرافع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ[2] ـ، فيكون بناء العقلاء هذا دليلاً على التفصيل المختار له، وهو القول التاسع.

س: اذكر المناقشة التي ذكرها المحقق الخراساني في الاستدلال ببناء العقلاء؟ واذكر الجواب عنه.

ج: فقد ناقش شيخنا الآخوند قُدِّسَ سِرُّهُ في الكفاية[3] بوجهين نذكرهما، ونذكر الجواب عنهما:

[المناقشة الاولى والجواب عنها]

---

(١) فوائد الاصول ٤: ٣٣٣.

(٢) يأتي في البحث: المقصود من المقتضي والمانع.

(٣) كفاية الأصول: ٤٣٩.

أولاً: أن بناء العقلاء لايستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع إلاّ إذا أحرزنا أنّ منشأ بنائهم العمليّ هو التعبّد بالحالة السابقة من قبلهم ـ أي أنهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل أنها سابقة ـ لنستكشف منه بعد الشارع ولكن ليس هذا بمجرد منهم اذا لم يكن مقطوع العدم؛ فانه من الجائز قريباً أنّ أخذهم بالحالة السابقة لا لأجل أنها حالة سابقة، بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لأجل الاحتياط أخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثة، أو لأجل ظنهم بالبقاء ولو نوعاً رابعة، أو لأجل غفلتهم عن الشكّ احياناً خامسة. وإذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود.

والجواب:

أن المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تبانيهم العمليّ على الأخذ بالحالة السابقة، وهذا ثابت عندهم من غير شك، أي ان لهم قاعدة عملية تبانَوا عليها ويتبعونها أبداً، مع الالتفات والتوجّه الى ذلك.

أما: فرض الغفلة من بعضهم أحياناً فهو صحيح، ولكن لايضرّ في ثبوت التباني منهم دائماً مع الالتفات؛ ولاضرّ في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تبانيهم اختلاف أسباب التباني عندهم، من جهة مجرد الكون السابق، أو من جهة الاطمئنان عندهم، أو الظن لأجل الغلبة، أو لأيّ شيء آخر من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم، فتكون ثابتة أيضاً عند الشارع، ولايلزم أن يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التي لاحظوها، وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلاّ التبعد بها من قبله، فتكون حجة على المكلّف، وله.

نعم: احتمال كون السبب في بنائهم ولو أحياناً رجاء تحصيل الواقع، أو الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة؛ لأنها لاتكون عندهم كقاعدة؛ لأجل الحالة السابقة، ولكن الرجاء بعيدٌ جداً من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان، أو ظن، أو تعبد بالحالة السابقة؛ لاحتمال أنّ الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على عدم البقاء أغراض مهمّة، فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. وكذلك الاحتياط قد يقتضي البناء على عدم البقاد.

ـ فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سبباً لتباني العقلاء ولو أحياناً.

[المناقشة الثانية والجواب عنها]

ثانياً: التسليم بأنّ منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان، نقول: إنّ هذا لايستكشف منه حكم الشارع، إلاّ إذا أحرزنا رضاه ببنائهم، وثبت لدينا أنّه ماضٍ عنده. ولكن لادليل على هذا الرضا والامضاء، بل:

١ـ إنّ عمومات الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع من اتباع بناء العقلاء.

٢ـ وكذلك ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات.

٣ـ بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدّمة.

ـ فلا وجه لاتباع هذا البناء؛ إذ لابدّ في اتّباعة من قيام الدليل على أنه ممض من قبل الشارع، ولادليل.

الجواب:

ظاهر من تقريبنا للمقدّمة الثانية على النحو الذي بيّناه.

فانّه لايجب في كشف موافقة الشارع إحراز إمضائه من دليل آخر؛

لأنّ نفس بناء العقلاء هو الدليل، والكاشف عن موافقته فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع، ولا حاجة الى دليل آخر على إثبات رضاه وإمضائه.

س: هل الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم تصلح للردع عن اتباع بناء العقلاء أو لاتصلح؟

ج: يقول الشيخ المظفر قُدِّسَ سِرُّهُ والحقّ: أنها غير صالحة.

س: هل تصلح أدلة البراءة أو الاحتياط للردع عن اتباع بنا العقلاء أو لا تصلح؟

ج: يقول الشيخ المظفر قُدِّسَ سِرُّهُ: وأما ما دل على البراءة فهو غير صالح للردع عن ادلة الاستصحاب لان الاستصحاب مقدم على البراءة.

الدليل الثاني: حكم العقل

س: هل يدل حكم العقل على حجية الاستصحاب؟ اذكر المستدين به، واذكر المناقشات الموجودة فيه.

ج: ومما استدل به على الاستصحاب هو حكم العقل وهو طريقة القدامى في الاستدلال باعتبار أنهم لم يلتفتوا إلى الاخبار أو السيرة وأول من ذكر الاخبار كدليل على الاستصحاب هو الشيخ عبدالصمد والد الشيخ البهائي(١) وكذلك أول من تكلم في السيرة هو العلامة، وحاصل الدليل

---

(١) العقد الطهماسي (مخطوط): ٢٨.

مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان هناك ملازمة بين اليقين السابق بالحدوث وبين الظن بحكم العقد ببقائه عند الشك وذلك لان الغالب فيما يثبت ان يدوم.

المقدمة الثانية: انه إذا حكم العقد بالظن بالبقاء لابد أن يكون الشارع حكم بذلك للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ولذا يجب العلم به.

والجواب ان الدليل غير تام بكلا مقدمتيه:

أما المقدمة الأولى فيمنع الملازمة فلادليل عليها بل لوجد أن قائم على عدمها لأنه قد نرى كثيراً ما يحصل اليقين بالحالة السابقة ولا يحصل عند الشك باستمرارها الظن بالبقاء فقد يحصل الظن وقد لا يحصل وعليه فالدليل أخذ من المدعى مع أنه المطلوب اثبات حجية الاستصحاب مطلقاً.

المقدمة الثانية: فان حكم العقل إنما يكون حجة ويلازمه حكم الشارع إذا كان قطعياً وأما ان كان ظنياً فانه ليس بحجة لان الظن ليس بحجة بنفسه ويحتاج لاثبات حجيته إلى دليل من خارج ولا وجود له في المقام ولو وجد فالحجية حينئذ لهذا الدليل لا لهذه الملازمة.

الدليل الثالث: الاجماع

س: هل يدلّ الاجماع على حجية الاستصحاب؟

ج: الاجماع لايدل على حجية الاستصحاب.

الدليل الرابع: الاخبار

١ـ صحيحة زرارة الاولى:

س: اذكر الصحيحةا لاولى من زرارة، واذكر فقهها؟

ج: قال زرارة[١]: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة

---

(١) فائدة: يقع الكلام أولا صغرويا في تحقق إضمارها أو إسنادها، وثانيا كبرويا في حجية إسناد ما على فرض إضمارها.

أما الكلام الصغروي فقد جزم المصنف (ره) بأنها مضمرة وهكذا صنع جمهور أعلام من أتي بعد الشيخ الأعظم قدس الله تعالى أسرارهم إستناد الى جزم الشيخ الأعظم باضمارها والى عدم ذكر الاما في كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الذي حد مصدر الرواية.

والصواب أن الرواية مسندة غير مضمرة وقد جزم باسناده الى الباقر عليه السلام جماعة ممن لايجوز رد قوله، منهم العلامة الحلي في منتهى المطلب حين قال: وروي في الصحيح، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام ثم ساق الخبر، ومنهم المحقق البحراني في حدائقه حيث وصفها أولا بأنها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام ثم وصفها ثانيها بأنها قول أحدهما عليهما السلام في صحيحة زرارة المضمرة، ومنهم الآقا رضا الهمداني في مصباحه حيث وصفها بأنها صحيحة زرارة بن أبي جعفر، ومنهم الفاضل التوني في وافيته حيث قال: روى زرارة في الصنيع عن الباقر عليه السلام ثم ماق الخبر، ومنهم الفيض القاساني في الاصول الاصيلة حيث قال: ما رواه زرارة في الصحيح بالاصطلاحين عن الباقر عليه السلام ثم ساق الخبر.

وهكذا أسندوها في المفاتيح والفصول والقوانين عن الباقر عليه السلام، وكذا فهي عن فوائد الطباطبائي وفوائد الاسترآبادي والنراقي صاحب الرياض، هكذا وقد انتقائها الشيخ حسن صاحب المعالم في منتقاه ولايكون ذلك إلا جزمة باسنادها.

ولا وجه لدعوى أن إسناد هؤلاء الأعاظم لهذه الرواية إلى الامام الباقر مع كونهما مضمرة هو مجرد استنتاج وحدس، فان جلالة هؤلاء الأعاظم تأبى هذه الدعوى، ولا سيما أن عباراتهم صريحة في أن إسنادهم هو على نحو الجزم واليقين فلابد من أن يكون حسياً ←

والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يازرارة! قد تنام العين ولاينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء» قلت: فان حرِّك في[1] جنبه

→

ولابد من أن يكون بسبب على الرواية أو تتمتها مسندة الى الباقر عليه السلام في أصل الأصول، ومما يؤيد أن إسناد هؤلاء هو أمر حسي وليس مجرد استنتاج أن صاحب المفاتيح ذكر هذه الرواية مسنده عن الباقر عليه السلام، ثم ذكر صحيحة زرارة الثانية ولم يسندها بل ذكرها مضمرة واستظهر أن تكون مسندة الى الباقر عليه السلام اعتماد على الوسائل حيث قال بعد ذكر الرواية: وروى الصدوق... الخ بسند مثله. فترى لم يسند الرواية الصحيحة مع وجود إسناد لهما في العلل، ثم يسند هذه الصحيحة بنحو الجزم.

إما الكلام الكبروي فقد ذكر الشيخ الأعظم أن هذا الاضمار لايضر وأن هذه المضمرة وأمثالها بحكم المسند وذلك لأمور:

الأول: أن الراوي الفقيه الفقه المختص بالأئمة الطاهرين كزرارة لاتحتمل أن يسأل من غيرهم، ولاسيما فيما ـ كما في الرواية ـ كانت صيغة السؤال هي صيغة المستسلم الذي يريد التفقه والتعلم من المسؤول والعمل بأقواله.

الثاني: أن كثير الأخبار الشريفة مصرح ومعلوم بوضوح بأنها مجاميع مخصصة لذكر كلام الائمة عليهم السلام وعلومهم دون غيرهم، فذكر المحدثين للمضمرات في مثل هذه الكتب الحديثية هو بقوة التصريح بأن هذه المضمرة هي من الكلام المنسوب الى الامام عليه السلام.

الثالث: ان هذا الاضمار هو أمر يحدث غالباً بسبب تقطيع الأخبار، فكثير من الأخبار كانت طويلة أو هي عبارة عن مجموعة أخبار في أصل واحد فقام نقلة الأحاديث بتقطيعها ووضع كل قطعة في بابها المناسب.

الرابع: وهو دليل خاص بهذه الرواية، وهو أن هذه الرواية بالخصوص هي ظاهرة في الاسناد لوضوح أن ألفاظها تشهد بأنها عن المعصوم كما لايخفى على المتأمل بألفاظها. راجع المقدمات والتنبيهات ج٨ ص٢١٧.

(١) وفي الوسائل «على» وفي التهذيب «إلى».

شيء وهو لايعلم؟

قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بين وإلاّ فانَّه على[١] يقين من وضوئه. ولاينقض[٢] اليقين بالشك أبداً ولكنه ينقضه[٣] بيقين آخر»[٤].

أما فقه الرواية:

وفيها سؤالين:

أولهما: عن شبهة مفهومية حكميّة لغرض معرفة موضوع النوم من جهة كونه ناقضا للوضوء.

ـ إذ لاشك في أنه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغةً ولا عن كون الخفقة، أو الخفقتين ناقضة للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم.

ـ فينحصر أن يكون مراده ـ والجواب قرينة على ذلك أيضاً هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة والخفقتين مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدّة وضعفاً ومنه الخفقة والخفقتان ومع علّمه بأنّ النوم ناقض للوضوء في الجملة، فلذلك أجاب الامام بتحديد النوم الناقض وهو الذي تنام فيه العين والقلب والاذن معاً أما: ما تنام فيه العين دون القلب والاذن كما في الخفقة والخفقتين ـ فليس ناقضاً.

---

(١) وفي: التهذيب «والاّ فهو».

(٢) وفي الرسائل: «ولاتنقض».

(٣) وفي الرسائل: «وانّما تنقضه».

(٤) التهذيب ١: ٧ ـ ٨، الوسائل ١: ١٧٤ ـ ١٧٥، الباب من أبواب نواقض الوضوء، ح١.

وأما السؤال الثاني:

فهو ـ لاشك ـ عن الشبهة الموضوعية بقرينة الجواب، لانه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى من النوم ـ [وهي] التي لايُحسن معها بما يتحرك في جنبه ـ لكان ينبغي أن يرفع الامام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض.

ـ ولو كانت شبهة السائل شبهة مفهوميّة حكميّة:

١ـ لما كان معنى لغرضه الشكّ في الحكم الواقعي في جواب الامام ثم إجراء الاستصحاب.

٢ـ ولما صح ان يفرض الامام استيقان السائل بالنوم تارة وعدم استيقانه أخرى.

ـ لانّ الشبهة لو كانت مفهومية حكمية لكان السائل عالماً بأنّ هذه المرتبة هي من النوم ولكن يجهل حكمها كالسؤال، الاوّل.

[دفع توهّم استفادة العموم من جواب الامام عليه السلام]

وإذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير، إذا كان متضمّناً لقاعدة الاستصحاب ـ كما سيأتي ـ فمورد ما يكون حينئذ خصوص الشبهة الموضوعيّة، فيقال حينئذ: لايستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهمّنا بالدرجة الاولى إثباته؛ إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وقد تقدم في الجزء الأول أنّ ذلك يمنع من التمسّك بالاطلاق وإن لم يكن صادقا للقرينية لما هو المعروف أن المورد لايخصص العامّ ولايقيد المطلق.

[قرينة ارادة العموم في جواب الامام عليه السلام]

نعم! قد يقال في الجواب:

إن كلمة «ابداً» لها من قوة الدلالة على العموم والاطلاق ما لايحدّ منها القدر المتيقن في مقام التخاطب، فهي تعطي في ظهورها القويّ أنّ كل يقين ـ مهما كان متعلّقه وفي أي مورد كان ـ لاينقض بالشك أبداً.

س: بين تقريب الاستدلال زرارة الاولى؟

ج: أن قول عليه السلام: «فانّه على يقين من وضوئه»، جملة خبرية هي جواب الشرط[1]. ومعنى هذه الجملة الشرطية: أنه إنه لم يستيقن بأنه قد نام فانّه باق على يقين من وضوئه، أي أنه لم يحصل ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم وهذه مقدّمة تمهيديّة وتوطئ لبيان أن انك ليس رافعاً لليقين وإنّما الذي يرفعه اليقين بالنوم وليس الغرض منها إلاّ بيان أنه على يقين من وضوئه، ليقول ثانياً: إنه لاينبغي أن يرفع اليد عن هذا اليقين، إذ لاموجب لانحلاله

(١) فائدة: بني الشيخ الانصاري قدس سره ومن حذا حذوه الاستدلال بهذه الصحيحة على أن جواب الشرط محذوف وأن قوله «فانّه على يقين من وضوئه» علّه للجواب قامت مقامة. وقال: «وجعله نفس الجزاء يحتاج الى تكلف». فيكون معنى الرواية على قوله: إن لم يتيقن انه قد نام فلايجب عليه الوضوء لانّه على يقين من وضوءٍ في السابق: فحذف [فلايجب عليه الوضوء] وأقام العلّة مقامه. وهذا الوجه الذي ذكره وإن كان وجيهاً ولكن الحذف خلاف الاصل ولا موجب له ولاتكلّف في جعل الموجود نفس الجزاء على ما بيّناه في المتن ولا يتوقف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه ولا على ذلك الوجه ولا على أي وجه آخر ذكروه، فانّ المقصود منها في بيان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح يحصل في جميع هذه الوجوه. منه قدس سره.

ودفع اليد عنه إلاّ الشك الموجود والشك بما هو شك لايصلح يكون رافعاً وناقضاً لليقين، وإنّما ينقض اليقينَ اليقينُ، لا غير.

فقوله: «والا فانّه على يقين من وضوئه» بمنزلة الصغرى وقوله: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً» بمنزل الكبرى وهذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق فيفهم منها أنّ كلَّ يقين سابق لاينقضه الشكّ اللاحق.

س: بين ما أفاده الشيخ الأنصاري في المناقشة في الاستدلال بالصحيحة الاولى. واذكر الجواب عنه.

ج: الاشكال الاول: بأن اللام في قوله ولاتنقض اليقين يحتمل أن تكون عهدية لسبق اليقين الوضوئي في الصغرى واذا كانت كذلك فيثبت كون الكبرى قاعدة مختصة بباب الوضوء فقط.

والجواب أولاً: نقض بانه لو كانت اللام عهدية فانه يقتضي ذلك أن يكون المراد خصوص اليقين المتقدم في الفقرات الأولى ولازمه انحصار الاستصحاب بهذه الصورة وفي صورة ما لو تيقن الوضوء وشك في النوم ولاتعطي قاعدة كلية في باب الوضوء وهذا خلاف الاتفاق.

وثانياً: بانه هذه الفقرة واردة التعليل للصغرى ومررد التطبيق لها ولهذا تكون اللام فيها للجنس.

ان قلت ان اللام وان كانت للجنس جنس الوضوء بقرينة الكلام السابق فيعود الاشكال جذعا وتكون الرواية خاصة بباب الوضوء ولعل مراد الشيخ وهو صاحب الاشكال أي الجنس الخاص بالوضوء.

قلت: ان الرواية ظاهرة بمطلق اليقين بمناسبة الحكم والموضوع لان

المناسب لعدم نقض اليقين بالشك بما هو شك اليقين بما هو يقين لا بما هو يقين وضوئي والصغرى السابقة غير كافية لانها واردة مورد الجواب عن السؤال ولذا لم تكن في صدد التقييد للكبرى بل كانت الكبرى في صدد التطبيق على الصغرى. ويؤيده ان الفقرة عبرت بقوله فان التي هي لتعليل والعلة تعمم وتخصص وكذلك قوله أبدا التي تفيد العموم. وبالجملة كل الاستدلال مبني على ان الظاهر من الرواية ظهور صريحاً ان اليقين لاينقض بالشك أبداً.

س: أذكر المناقشة الثانية في الاستدلال بالصحيحة الاولى، واذكر الجواب عنها.

ج: ان الوضوء أمرٌ أتي متصرم ليس له استمرار في الوجود، وإنّما الذي إذا ثبت استدام هو الطهارة، ومتعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة، ومتعلق الشك هو المانع من استمرار أثر المتيقن فيكون الشك في استمرار أثر المنيقن لا المتيقن نفسه.

وعليه:

فلا يكون متعلق اليقين نفَس متعلق الشكّ، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، ويكون ذلك مورداً لقاعدة المقتضي والمانع فتكون الصحيحة دليلاً عليها لا على الاستصحاب.

وفيه:

أن الجمود على لفظ «الوضوء» يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الاخبار ارادة الطهارة التي هي أثر له باطلاق السبب وارادة المسبّب، ونفس صور الصحيحة «الرجل ينام وهو على وضوء»

يشعر بذلك.

فالمتبادر والظاهر من قوله: «فانه على يقين من وضوئه» أنه متيقن بالطهارة المستمرّة لولا الرافع لها، والشك أنّها هو في ارتفاعها للشك في وجود الرافع، فيكون متعلق اليقين نفس متعلّق الشكّ فما أبعدها عن قاعدة المقتضي والمانع.

٢ـ صحيحة زرارة الثانية:

س: أذكر الصحيحة الثانية وتقريب الاستدلال بها على الاستصحاب؟

ج: قال [زرارة]: قلت: أصاب ثوبي دم رعافٍ، أو غيره أو شيء من مني، فعلمتْ أثره إلى أن أُصيب له الماء، [فأصبت]، وحضرت الصلاة، ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟ قال: «تعيد الصلاة وتغسله». قلت: فاني لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه، فطلبته ولم أقدر عليه، فلمّا صلّيتُ وجدته؟ قال: «تغسله وتعيد» قلت: فان ظننت إنه قد أصابه ولم أتيقن، فنظرت ولم أر شيئاً، فصليت فيه، فرأيت فيه؟ قال: «تغسله ولاتعيد الصلاة». قلت: لم ذلك؟ قال: «لاشك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً». قلت: فانّي قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو، فاغسِلَه؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك» قلت: فهل عليّ ـ إن شككت أنّه أصابه شيء ـ أن أنظر فيه؟ قال: «ينقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته

رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الطهارة؛ لانك لاتدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ» الحديث[(١)].

وأما الدلالة فاستدل بهذه الصحيحة بثلاث فقرات:

الفقرة الأولى: قوله عليه السلام: أولا لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

وجه الدلالة إن زرارة سأل الامام عليه السلام عن حكم فيما لو كان على يقين من الطهارة ثم شك بحدوث النجاسة فاجاب عليه السلام بانه لاينقض يقينه بشكه.

ان قلت: ان المراد من قوله: لأنك كنت على يقين من طهارتك هو اليقين الواقع بعد الشك بالنجاسة لا قبله لقوله قبل ذلك فنظرت فلم أر شيئاً مما يعني انه فحص بعد الشك فتيقن الطهارة بعد الفحص وعندما كان الواجب عليه العمل بيقينه وهو مجرى قاعدة اليقين فلاتدل على المطلوب.

قلت: قوله: فان ظننت أنه أصابه ولم أتيقن فنظرت فول ما رأيت شيئاً غاية مايدل عليه هو أنه شك بالنجاسة ثم فحص ولم يرى شيئاً أي أنه لم يحصل له اليقين بهذه النجاسة لا أنها تدل على حصول اليقين بالطهارة حينئذ بل هي سابقة على الفحص. وتشير إلى ان هذه الفقرة فيها عموم يشمل الحكم والموضوع ويشمل الشك في المقتضي والشك في الرافع لوجود التعليل فيها فزرارة سأل عن علة الحكم فأجابه الامام عليه السلام بذلك فضلاً عن العموم المستفاد من قوله في آخر الفقرة وليس ينبغي لك أن

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٤٦ ح١٣٣٥؛ الاستبصار ١: ١٨٣ ح٦٤١.

تنقض اليقين بالشك أبداً.

ويؤيده أيضاً ان هذه الصحيحة واردة في النجاسة والصحيحة الاولى كانت في الوضوء مما يدل على انه لا خصوصية في المقام للوضوء أو للنجاسة فقط بل كان ذكرها في الرواية مقتصراً عليه تبعاً للسؤال ليس إلاّ.

الفقرة الثانية: قوله في آخر الصحيحة فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك فهي ظاهرة في المدعى من انه لاينقض اليقين بالشك ثم ان اللام هنا للجنس قطعاً ولايحتمل كونها للعهد لأنه لم يذكر اليقين الخاص قبله في هذه الفقرة ومن هنا نستفيد العموم للحكم والموضوع والمقتضي والرافع وللنجاسة وغيرها.

الفقرة الثالثة: قوله تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك.

وجه الدلالة ان الامام عليه السلام أمر بان يغسل الناحية التي إصابتها النجاسة بعد العلم بالنجاسة إلى أن يحصل له العلم بالطهارة وهذا يعني ان اليقين بالنجاسة لايرتفع إلا باليقين بالطهارة وهو المدعى.

٣ـ صحيحة زرارة الثالثة:

س: اذكر الصحيحة الثالثة وتقريب الاستدلال بها على الاستصحاب؟

ج: قال: قلت له ـ أي الباقر أو الصادق عليه السلام ـ: من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد، ولاشيء عليه، واذا لم يدر في ثلاث هو أو في

أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فينبني عليه، ولا يعتدُّ بالشكّ في حالٍ من الحالات»[١].

أما الدلالة: ففي قوله أولا وقد احرز الثلاثة فاضاف اليها أخرى ولاشيء عليه، فيدل على انه ان كان على يقين فلا ينقضه، وهو بمثابة الصغرى لانها أمرين على الشك في الركعات ثم قوله ثانياً ولا ينقض اليقين بالشك حيث طبقها على الصغرى السابقة فكانت بمثابة الكبرى وتدل على حجية الاستصحاب دون النظر الى التفاصيل المذكورة عند القوم.

س: بين ما أفاد الشيخ الأنصاري في المناقشة في الاستدلال بالصحيحة الثالثة، واذكر الجواب عنه.

ج: واشكل على الصحيحة باشكالين:

الاشكال الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري من أن الاستدلال بالصحيحة متوقف على كون المراد من الركعة المضافة الركعة المتصلة لا المنفصلة حتى يكون المراد من اليقين هو اليقين بالثلاث واليقين السابق بعدم الرابعة ثم شك لاحق بها فمقتضى الاستصحاب البناء على ثلاث وعدم الرابعة والاتيان بركعة متصلة. مع ان المراد بها الركعة المنفصلة لاسباب أولها صدر الرواية فقوله عليه السلام يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم

---

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٨ و٧٢٠؛ وسائل الشيعة ٥: ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

بفاتحة الكتاب، فهو يدل على انها منفصلة لانها لو كانت متصلة تخير بين الفاتحة والتسبيحات ثانياً البناء على الثلاث والاتيان بركعة متصلة هو مذهب العامة وأما الامامية فذهبوا الى انه يجب الاتيان بركعة منفصلة.

ثالثاً: الفقهاء قالوا المراد باليقين اليقين بالبراءة لا اليقين بعدم الرابعة وعليه فيكون المراد بالخبران اليقين يجب تحصيله وهو اليقين بالبراءة الحاصل من البناء على الاقل والاتيان بركعة احتياط منفصلة ولاتكون ناظرة لليقين بعدم الرابعة والشك اللاحق بها فلا تكون مجرى للاستصحاب.

والجواب أولاً: قوله ولاينقض اليقين بالشك المراد به حصول اليقين الفعلي للمكلف ثم الشك فيكون موافقاً للاستدلال من انه تيقن عدم الرابعة ولايصح أن يكون المراد من تحصيل اليقين بالبراءة كما قال الشيخ لان هذا اليقين غير حاصل بل مطلوب تحصيله ولو كان هو المراد لقال عليه السلام وحصل اليقين لكن لما قال ولاينقض اليقين دل على انه هناك يقين حاصل ومراعي بعدم نقضه.

غايته المراد باليقين في الفقرات الاولى اليقين بوقوع الثلاث واليقين في الفقرة الرابعة والخامسة المراد به اليقين بالبراءة هكذا قال المصنف.

ثانياً: أما فهم الفقهاء للرواية بما ذكره فغير تام لانهم لم يتعرضوا للاستدلال بها.

ثالثاً: وأما كون المراد الركعة المنفصلة فهو صحيح ولكنه لايناقض الاستدلال وذلك لان المورد هو في انه تيقن الثلاث وتيقن عدم الرابعة سابقاً ثم شك فإنه أتى بالرابعة فعندها مقتضى الاستصحاب البناء على انه لم يأتي بالرابعة ثم يأتي بها، لكن الامام يمكن أن يأمر بها متصلة ويمكن أن

يأمر بها منفصلة بحسب الاحتمالات ولكنه أمر بالمنفصلة حتى لايحصل خلط للشك باليقين لانه يحتمل أن يكون قد اتي بالرابعة واقعاً فالركعة المنفصلة لاتضر فتقع نافلة ويحتمل أن لايكون اتي بها فتكون مكملة ومن هنا كان الخبر مورداً للاستصحاب وعلاجا لحالة الشك في نفس الوقت استصحاب لليقين بالثلاث وعلاج لتحصيل اليقين بالبراءة ولذا كان المراد باليقين أولا اليقين بوقوع الثلاث ولكن المراد فيما بعد اليقين بالبراءة لأنه باتيانه بالركعة المنفصلة يتيقن بالبراءة.

الاشكال الثاني: قوله عليه السلام لاينقض اليقين بالشك عاما بل خاص بالمورد وهو خصوص المصلى الشاك لاحتمال كون اللام عهدية وبه لايتم المدعي.

وأجيب عليه بانه عليه السلام ذكر اليقين الخاص سابقاً وأجرى فيه الاستصحاب ثم ذكر الفقرة المذكورة بحيث كانت كالكبرى التي طبقها على السابق لذا تفيد العموم فضلاً عن ظهورها في التعليل المفيد لما ذكرناه ويؤيده ما ذكرناه ان الروايات السابقة عن نفس الراوي كانت في الوضوء أو في النجاسة فالموارد تعددت بحسب السؤال والجواب كان هو الجواب مما يدل على انه لاخصوصية لمورد دون مورد.

٤ـ رواية محمّد بن مسلم:

س: ما هي رواية محمد بن مسلم؟ وهل تدل على الاستصحاب؟

ج: محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من

كان على يقين فشكّ، فليمض على يقينه، فانّ الشكّ لاينقض اليقين»[(١)].

ومختار المصنّف عدم الدلالة على الاستصحاب.

٥. مكاتبة علي بن محمّد القاساني:

س: اذكر مكاتبة علي بن محمد القاساني، وتقريب الاستدلال بها؟

ج: قال: كتبت إليه ـ وأنا بالمدينة ـ أسأله عن اليوم الذي يُشك فيه من رمضان، هل يصام أو لا؟ فكتب عليه السلام: «اليقين لايدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»[(٢)].

[تقريب الاستدلال من الشيخ الأعظم]

«أنّ تفريع تحديد كلّ من الصوم والأفطار على رؤية هلالي رمضان وسؤال، لايستقيم إلاّ بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، أي مزاحماً به»[(٣)].

س: ما هو ايراد المحقق الخراساني على الاستدلال بالمكاتبة؟

ج: يقول صاحب الكفاية أنا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب[(٤)].

---

(١) الخصال: ٦١٩.

(٢) تهذيب الاحكام ٤: ٢١٤، ح٢٨؛ وسائل الشيعة ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

(٣) فرائد الاصول ٢: ٥٧٠.

(٤) وكذا العلاّمة النائيني، كفاية الأصول: ٤٩٢، وفوائد الأصول ٤: ٣٦٦.

مدى دلالة الأخبار:

س: ما هو المنسوب إلى الاخباريّين؟ وما هو دليلهم؟ وما الجواب عنه؟

ج: إن المنسوب إلى الأخباريّين:[١]

١ـ اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعيّة.

٢ـ وأما الشبهات الحكمية مطلقاً فعلي القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط.

[الدليل عليه]

وعلّل ذلك بعضهم ـ:

أنّ أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهة الحكمية، لأن القدر المتيقّن منها خصوص الشبهة الموضوعيّة لاسيّما أن بعضها واردُ في خصوصها فلاتعارض أدلة الاحتياط.

[الاشكال عليه]

ولكنّ الانصاف:

أـ [أمّا أخبار الاستصحاب]

١ـ أنّ الأخبار الاستصحاب من قوّة الاطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكمية.

ـ ولا سيّما أنّ أكثرها وارد مورد التعليل، وظاهرُها تعليقُ الحكم على

---

(١) نسب إليهم المحدّث البحرانيّ في الحدائق الناضرة ١: ٥٢.

اليقين من جهة ما هو يقين ـ كما سبق بيان ذلك في الصحيحة الاولى ـ، فيكون شمولها للشبهة الحكميّة حينئذ من باب التمسّك بالعلة المنصوصة.

٢ـ علي أنّ رواية محمّد بن مسلم المتقدمة عامّة لم ترد في خصوص الشبهة الموضوعة ـ فالحق شمول الأخبار للشبهتين.

ب [أمّا أخبار الاحتياط]

وأما أدلة الاحتياط فقد تقدّمت المناقشة في دلالتها، فلاتصلح لمعارضة أدلّة الاستصحاب.

أ: المقصود من المقتضي والمانع

س: من القائل بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع؟

ج: هو القول التاسع المتقدم، والاصل فيه المحقق الحلّي[1] ثم المحقق الخوانساريّ[2]، وأيّده كل التأييد الشيخ الأعظم[3]، وقد دعمه جملة من تأخر عنه[4].

(١) معارج الاصول: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٢) مشارق الشموس: ٧٥.

(٣) فوائد الاصول ٢: ٥٦٢ ـ ٥٧٥.

(٤) انظر حاشية المحقق الهمدانيّ على الرسائل: ٨١، وبحر الفوائد ٣: ٤٣.

ب: مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

س: ما هي المناقشة الاولى في التفصيل بين المقتضي والمانع؟ وما هو الجواب عنها؟

ج: المناقشة الأولى:

أنّ النقض يقابل الإبرام والنقض ـ كما فسّروه في اللغة ـ «إفساد ما أبرم من عقد، أو بناء، أو حبل، أو نحو ذلك وعليه:

فتفسيره من الشيخ قُدِّسَ سِرُّهُ برفع الهيئة الاتصاليّة ليس واضحاً، بل ليس صحيحاً، إذ إنّ مقابل الاتّصال الأنفصال، فيكون معنى النقض حينئذٍ انفصال المتّصل وهو بعيدٌ جداً عن معنى نقض العهد والعقد. الجواب عنها.

أقول:

ليس من البعد أن يريد الشيخ قُدِّسَ سِرُّهُ من الاتصال ما يقابل الانحلال، وإن كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الانفصال، فلا إشكال.

س: ما هو رأي المصنّف في المقام؟

ج: أن يكون النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن، وإجراء أحكامه، لأنّ ذلك لازم معناه باعتبار أنّ اليقين بالشيء مقتضى للعمل به فحلّه يلازم دفع اليد عن ذلك الشيء، أو عن حكمه؛ إذ لا يبقى حينئذٍ ما يقتضي العمل به، فالنهي عن حلّه يلزمه النهي عن ترك مقتضاه، أعني النهي عن ترك العمل بمتعلّقه.

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأوّل

استصحاب الكلي

س: ما هي أقسام استصحاب الكلّي؟ اتي لكلّ قسم مثلاً.

ج: ١ـ أن يكون الشك في بقاء الكلّيّ من جهة الشكّ في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقّن بوجوه[1].

٢ـ أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد المتيقّن سابقاً يتردد الفرد بين ما هو باقٍ جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً. أي أنّه كان قد تيقّن على الاجمال بوجود فرد مّا الكلّيّ فيتيقن بوجود الكلّي في ضمنه ولكن هذا الفرد الواقعي مردّد عنده بين أن يكون له عمرٌ طويل فهو باق جزماً في الزمان الثاني وبين أن يكون له عمر قصيرٌ فهو مرتفع جزماً في الزمان الثاني.

ومن أجل هذا الترديد يحصل له الشك في بقاء الكلّي.

٣ـ أن يكون الشك في بقاء الكلّيّ من جهة الشك في وجود فردٍ آخر مقام الفرد المعلوم حدوثُه وارتفاعُه. أي أنّ الشك في بقاء الكلي مستند إلى احتمال وجود فردان، غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لانه إن كان الفرد الثاني قد وجد واقعاً، فان الكلّيّ باقٍ بوجوده وإن لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلّيّ بارتفاع الفرد الأوّل.

---

(١) ومثاله: بأن يعلم بدخول زيد في المسجد، ويشك في خروجه.

فالطبيعي (الانسان) الموجود في ضمن فرده (زيد) متيقن الحدوث ومشكوك البقاء.

س: هل يجري الاستصحاب في القسم الأوّل؟

ج: اما استصحاب الكلي القسم الاول فانه يجري فيه الاستصحاب بلا اشكال سواء كان في الكلي أم كان في الفرد وذلك لتحقق ركني الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق مع وحدة الموضوع.

س: هل يجري الاستصحاب في القسم الثاني؟

ج: استصحاب الكلي القسم الثاني ذهب المشهور إلى جريان الاستصحاب في هذا القسم وذلك لتحقق ركنيه اليقين بالحدوث والشك في البقاء هذا بالنسبة إلى الكلي أما نفس الفرد فلايجري فيه بما هو فرد مستقل لأنه إذا كان قصير الاجل فهو معلوم الارتفاع وان كان طويل الاجل فهو معلوم البقاء ولكن غير المشهور اشكل على جريان الاستصحاب في هذا القسم.

س: اذكر الوجهين المذكورين في عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني. واذكر الجواب عنهما.

ج: الاشكال الاول: ان الكلي هنا هو الكلي الطبيعي الموجود بوجود افراده لا الكلي المنطقي ولا الكلي العقلي ولازم هذا ان لايجري الاستصحاب لعدم تحقق ركنه وهو الشك في البقاء وذلك لأنه قصير الاجل مقطوع بارتفاع وطويل الاجل مشكوك بحدوثه وعليه لا شك بما تيقن به سابقاً فلا استصحاب.

والجواب كما عليه المشهور من انه هنا خلط بين الكلي وبين افراده فالمستصحب بحسب وجوده الخارجي هو الوجود المضاف إلى الكلي لا إلى الفرد مع تشخصاته أي بماله من خصوصيات تعينه وتفرده عن غيره فاستصحاب الفرد لايجري للاشكال المذكور ولكن الاستصحاب المضاف

للكي الطبيعي يصح لتحقق ركنيه.

ثم ان فرد الكلي بما هو كلي معلوم البقاء لانه ان كان هو قصير الاجل فهو معلوم الارتفاع بالعلم الحقيقي الوجداني وان كان طويل الاجل فباعتبار الشك في حدوثه نبني على عدمه فهو معلوم الارتفاع بالعلم التعبدي الناشئ من الاصل على ان ارتفاعه من باب عدم وجوده اصلا لا انه وجدثم ارتفع.

ولكن يشمل على الأمر الأول وهو دعوى جريان الأصل في طويل الاجل لأنه الأصل عدم حدوثه عند الشك معارض باصالة عدم حدوث قصير الاجل للشك بحدوثه ولا مرجع لأحدهما.

الاشكال الثاني: ان الشك في بقاء الكلي سبب عن الشك في حدوث الطويل الاجل وذلك لان الكلي لو كان متحققاً في قصير الاجل لكان مقطوع الارتفاع والشك في بقائه ولذا يتعين كون الشك فيه للشك في كون الفرد هو طويل الاجل ثم ان الأصل الجاري في السبب مقدم على الأصل الجاري في المسبب والأصل في السبب هو طويل الاجل هو عدم حدوثه للشك في حدوثه وإذا جرى فلا موضوع بعد للشك في المسبب لان باصالة عدم الحدوث للطويل يحرز تعبد أو وجود الكلي في القصير ومعه لا شك في بقائه فلا استصحاب.

الجواب عن الاشكال الثاني:

أولا: الشك في بقاء الكلي ليس مسبباً عن الشك في الفرد الطويل بل ان الشك في الكلي ناشئ من الشك في تعيين الفرد في انه هو القصير أو الطويل فالشك ناشيء من الترديد بين الفردين واحتمال كونه القصير خير

ترفع به لا انه ناشيء من الطويل.

ثانياً: ان القول بجريان اصالة عدم حدوث الفرد الطويل غير تامة وذلك لان أصالة عدم حدوثه معارضه باصالة عدم حدوث القصير غايته هنا ترديد بين الحدوثين.

ثالثاً: لو سلمنا بان استصحاب الكلي مسبباً هو عن طويل الاجل مع ذلك لايقدم الاصل في السبب عليه لان هذا جار إذا كان المسبب من الآثار الشرعية وفي مقامنا هو من الآثار العقلية فلا يجري الا على القول بالاصل المثبت.

س: ما هي الأقوال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث وما منشأ الأقوال؟

ج القول الأول: جريانه مطلقاً[1].

القول الثاني: عدم جريانه مطلقاً[2].

القول الثالث: التفصيل بين النحوين المذكورين، فيجري في الأول، دون الثاني مطلقاً[3].

ثم ان التقسيم في المقام ناشيء من قول الشيخ الذي فصل فيه والأقسام ثلاثة:

---

(١) وهذا يظهر من المحقق الحائريّ في درر الفوائد ٢: ١٧٠، والمحقق الايرواني في نهاية النهاية ٢: ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) ذهب إليه المحقق الخراساني في الكفاية: ٤٦٢.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٦٤٠.

الأول: ان يكون الشك في بقاء الكلي للشك في حدوث فرد آخر في ظرف الفرد الأول كمن قطع بدخول الحيوان لدخول البق وشك في بقاء الحيوان لدخول الفيل في ظرف وجود البق.

الثاني: أن يكون الشك ناشئاً من الشك في حدوث فرد آخر مقارناً للفرد الأول بان يشك بدخول الفيل عند خروج البق.

الثالث: أن يكون الشك ناشئاً من الشك في تبدل الفرد أو ارتفاعه مثاله ما لو علمنا بوجود السواد الشديد ثم شككنا في تبدله السواد الضعيف أو ارتفاعه بالبياض.

س: اذكر القول الراجح عند المصنّف في القسم الثالث؟

ج: مختار المصنف وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

التنبيه الثاني: الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد.

س: ما هي الشبهة العبائية؟

ج: هذه الشبهة هي اشكال أو رده على استصحاب الكلي القسم الثاني وليست هي من التنبيهات عند الاعلام وحاصلها انه لو لاقت النجاسة طرف العباء ولم يدر انه الاسفل أو الاعلى ثم طهر الطرف الاسفل فتصير النجاسة أما معلومة البقاء ان كانت في الطرف الاعلى أو معلومة الارتفاع ان كانت الطرف الاسفل فهي من استصحاب الكلي القسم الثاني ومقتضى الاستصحاب الحكم بالنجاسة الملاقي الثوب مع انه بالاتفاق لايحكم بذلك.

س: ما الجواب عن الشبهة العبائية؟

ج: وقد استقر الجواب عند المحققين[١] عن هذه الشبهة على ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلّي، بل هو من نوع آخر سموه «استصحاب الفرد المردّد» وقد اتفقوا على عدم صحّة جريانه، عدا ما نقل عن بعض الاجلة[٢] في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم قُدِّسَ سِرُّهُ إذ قال بما محصله: «أنَّ تردده بحسب علمنا لايضرّ بيقين وجوده سابقاً والمفروض أنّ أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول الذي حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلي وفرده»[٣].

س: لماذا لايصح جريان استصحاب الفرد المردد؟

ج: ان اليقين بالنجاسة على نحوين:

الأول: اليقين بنجاسة الفرد المجرد أي الفرد بما هو فرد بقطع النظر عن خصوصيته من كونه هو الاعلى أو الأسفل وهذا اليقين موجود ولكنه في الحقيقة قدر مشترك وكلي لانه يصلح للانطباق على الفرد الا على والاسفل لذا هو خارج.

الثاني: اليقين بنجاسة الفرد المخصوص أي الفرد بوصفه الخاص بكونه الاعلى أو الاسفل.

---

(١) ومنهم: المحقق النائيني في فوائد الاصول ٤: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٢) وهو المحقق السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي.

(٣) حاشية المكاسب (لليزدي): ٧١٣.

وهذا اليقين غير حاصل في المقام لأنه لايقين بنجاسة الفرد وما هو نافع هو نجاسة الفرد المخصوص وهو غير متيقن ومعه لايمكن جريان الاستصحاب.

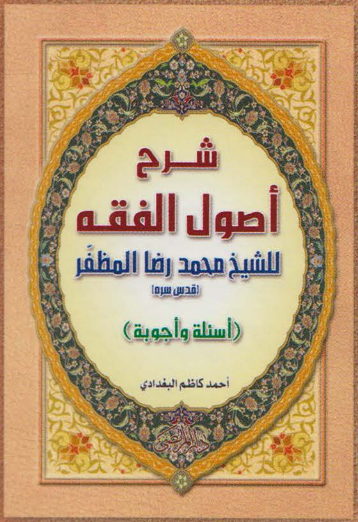
الفهرس

المقصد الأوّل
مباحث الألفاظ

المقصد الثاني
الملازمات العقلية

المقصد الثالث
مباحث الحجة

المقصد الرابع
مباحث الأصول العملية



هذا الكتاب

علم أصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي».

وعلم الأصول هو العلم الوحيد المدوَّن للإستعانة به على إثبات الأحكام الشرعيّة، ففائدته إذن الاستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

وضعَ هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدَخول في بحره العميق، وهو الحلقة المفقودة بين معالم الأصول وبين كفاية الأصول. يجمع بين سهولة العبارة والاختصار، وبين انتقاء الآراء الحديثة التي تطوّر إليها هذا الفن.

رحم الله شيخنا المجدّد الإمام محمّد رضا المظفّر، على تصدّيه للتدريس والتعليم من وضع المناهج الى بناء الكليات والمعاهد، مروراً بمزولته للتدريس عشرات السنين.

أحمد كاظم البغدادي

دار المرتضى
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان ص.ب. ٢٥/١٥٥ - الغبيري
تلفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٨٤٠٣٩٢ - هاتف: ٠٠٩٦١ ٧٠ ٩٥٠٤١٢
E-mail:mortada14@hotmail.com